El Anti Edipo

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Murguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Auge - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. S. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad: su poder y sus límites*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La - inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. Maclntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. T. S.Kuhn - *El camino desde la «estructura»*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*
118. I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
119. M. Nusshaum - *La terapia del deseo*
120. H. Arendt - *La tradición oculta*
121. H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos.*

Gilles Deleuze y Félix Guattari

El Anti Edipo

Capitalismo y esquizofrenia

Nueva edición ampliada

Paidós
Barcelona . Buenos Aires . México

Título original: *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*
Publicado en francés por Les Éditions de Minuit, París, 1972

Traducción de Francisco Monge

Cubierta de Mario Eskenazi

1. a edición castellana en Barral Editores, 1973

ISBN: 84-7509-329-9 Depósito legal: B-29.235/2004

Impreso en Novagràfik, S. L.
Vivaldi, 5-08110 Montcada i Reixac

Impreso en España - Printed in Spain

NOTA SOBRE LA TRADUCCION

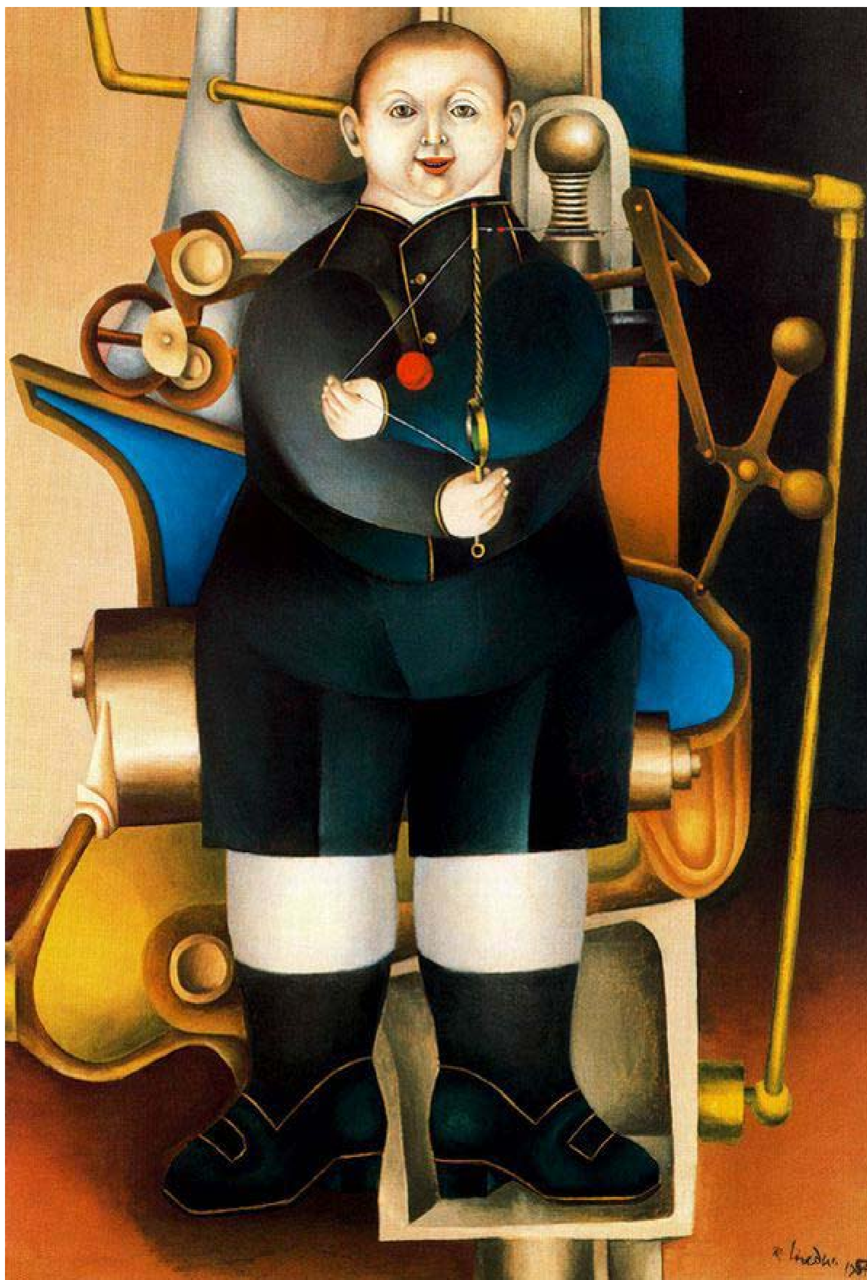
A causa de la confusión y desacuerdo que, a fuerza de reinar, domina en el vocabulario psicoanalítico, damos de antemano algunas de las opciones que aquí se han tomado.

1. *Frente a la dicotomía conceptual* répression-refoulement, *que en castellano usualmente, aunque tal vez no debidamente, se traducen por el mismo término represión, hemos optado por seguir la tradición, excepto cuando el contexto no explicitaba el sentido. En este caso hemos traducido, de un modo convencional, répression por «represión general» y refoulement por «represión» a secas. Como es sabido,* refoulement *(el freudiano* Verdrängung) *remite, en sentido propio, a aquella operación por la que el sujeto intenta rechazar o mantener en el inconsciente representaciones ligadas a una pulsión. Por otra parte, creemos que répression debería traducirse por «supresión» cuando remite a la desaparición del afecto, pero no de la representación.*

2. *En cuanto al polémico término* investissement *(cuando se refiere a la Besetzung freudiana), lo hemos traducido por «catexis», aunque en la forma verbal, además del barbarismo «catesizar», hemos utilizado por lo general la forma «cargar», también clásica, a pesar de la seducción que siempre ofrece el término ocupar.*

3. *La* forclusion *lacaniana ha sido traducida por «repudio» y en cuanto al fantasme (la Phantasie de Freud) hemos optado por traducirlo por «fantasma», atendiendo a las razones de Laplanche y Pontalis en su «Vocabulaire de la Psychanalyse». No olvidamos, sin embargo, que, en su traducción de Freud, López Ballesteros utiliza «fantasía».*

En la, más o menos, creación de palabras, hemos intentado seguir el mismo método que los autores de este libro.



Richard Lindner, *Boy with Machine*
(1954, en tela, 40 X 30, Sr. y Sra. C. L. Harrison, Batavia, Ohio)

CAPÍTULO PRIMERO

LAS MÁQUINAS DESEANTES

Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquélla. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma). De este modo, todos «bricoleurs»; cada cual sus pequeñas máquinas. Una máquina-órgano para una máquina energía, siempre flujos y cortes. El presidente Schreber tiene los rayos del cielo en el culo. Ano solar. Además, podemos estar seguros de que ello marcha; el presidente Schreber siente algo, produce algo, y puede teorizarlo. Algo se produce: efectos de máquina, pero no metáforas.

El paseo del esquizofrénico es un modelo mejor que el neurótico acostado en el diván. Un poco de aire libre, una relación con el exterior. Por ejemplo, el paseo de Lenz reconstituido por Büchner[1]. Por completo diferente de los momentos en que Lenz se encuentra en casa de su buen pastor, que le obliga a orientarse socialmente, respecto al Dios de la religión, respecto al padre, a la madre. En el paseo, por el contrario, está en las montañas, bajo la nieve, con otros dioses o sin ningún dios, sin familia, sin padre ni madre, con la naturaleza. «¿Qué quiere mi padre? ¿Puede darme algo mejor? Imposible. Dejadme en paz.» Todo forma máquinas. Máquinas celestes, las estrellas o el arco iris, máquinas alpestres, que se acoplan con las de su cuerpo. Ruido ininterrumpi-

1. Cf. el texto de Büchner, *Lenz,* tr. fr. Ed. Fontaine (tr. cast. Ed. Montesinos, 1981).

do de máquinas. «Creía que se produciría una sensación de infinita beatitud si era alcanzado por la vida profunda de cualquier forma, si poseía un alma para las piedras, los metales, el agua y las plantas, si acogía en sí mismo todos los objetos de la naturaleza, maravillosamente, como las flores absorben el aire con el crecimiento y la disminución de la luna.» Ser una máquina clorofílica, o de fotosíntesis, o por lo menos deslizar el cuerpo como una pieza en tales máquinas. Lenz se colocó más allá de la distinción hombre-naturaleza, más allá de todos los puntos de referencia que esta distinción condiciona. No vivió la naturaleza como naturaleza, sino como proceso de producción. Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.

Comitiva del paseo del esquizo, cuando los personajes de Beckett se deciden a salir. En primer lugar hemos de ver cómo su propio andar variado es asimismo una máquina minuciosa. Y luego la bicicleta: ¿qué relación existe entre la máquina bicicleta-bocina y la máquina madre ano? «hablar de bicicletas y de bocinas, qué descanso. Por desgracia, no es de esto de lo que tengo que hablar ahora, sino de la que me dio a luz, por el ojo del culo si mal no recuerdo.» A menudo creemos que Edipo es algo sencillo, que está dado. Sin embargo, no es así: Edipo supone una fantástica represión de las máquinas deseantes. ¿Por qué, con qué fin? En verdad, ¿es necesario o deseable someterse a él? ¿Y con qué? ¿Qué poner en el triángulo edípico, con qué formarlo? La bocina de bicicleta y el culo de mi madre, ¿son el meollo del asunto? ¿No hay cuestiones más importantes? Dado un efecto, ¿qué máquina puede producirlo? y dada una máquina, ¿para qué puede servir? Por ejemplo, adivine usted qué uso tiene una funda de cuchillo a partir de su descripción geométrica. O bien, ante una máquina completa formada por seis piedras en el bolsillo derecho de mi abrigo (bolsillo que suministra), cinco en el bolsillo derecho de mi pantalón, cinco en el bolsillo izquierdo de mi pantalón (bolsillos de transmisión), y con el último bolsillo del abrigo recibiendo las piedras utilizadas a medida que las otras avanzan, ¿qué efecto produce este circuito de distribución en el que la propia boca se inserta como máquina para chupar las piedras? En este caso, ¿cuál es la producción de voluptuosidad? Al final de *Malone meurt*, Mme. Pédale lleva de paseo a los esquizofrénicos, en charabán, en barco, de pic-nic por la naturaleza: se prepara una máquina infernal.

Le corps sous la peau est une usine surchauffée,
et dehors,
le malade brille,
il luit,
de tous ses pores,
éclatés [2].

No pretendemos fijar un polo naturalista de la esquizofrenia. Lo que el esquizofrénico vive de un modo específico, genérico, no es en absoluto un polo específico de la naturaleza, sino la naturaleza como proceso de producción. ¿Qué quiere decir aquí proceso? Es probable que, a un determinado nivel, la naturaleza se distinga de la industria: por una parte, la industria se opone a la naturaleza, por otra, saca de ella materiales, por otra, le devuelve sus residuos, etc. Esta relación distintiva entre hombre-naturaleza, industria-naturaleza, sociedad-naturaleza, condiciona, hasta en la sociedad, la distinción de esferas relativamente autónomas que denominaremos «producción», «distribución», «consumo». Sin embargo, este nivel de distinciones, considerado en su estructura formal desarrollada, presupone (como lo demostró Marx), además del capital y de la división del trabajo, la falsa conciencia que el ser capitalista necesariamente tiene de sí y de los elementos coagulados de un proceso de conjunto. Pues en verdad —la brillante y negra verdad que yace en el delirio— no existen esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan de un modo directo la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción. De suerte que todo es producción: producciones de producciones, de acciones y de pasiones; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. De tal modo todo es producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos[3]. Este es el primer sentido de proceso: llevar el registro y el consumo a la

2. El cuerpo bajo la piel es una fábrica recalentada / y fuera / el enfermo brilla, / reluce, / con todos sus poros, / reventados. (N. del T.) Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société* (tr. cast., Fundamentos, 1977)

3. Cuando Georges Bataille habla de gastos o consumos suntuarios, no productivos, en relación con la energía de la naturaleza, se trata de gastos o consumos que no se inscriben en la esfera supuestamente independiente de la producción humana en tanto que determinada por «lo útil»: se trata, por tanto, de lo que nosotros llamamos producción de consumo (cf. *La Notion de dépense* y *la Part maudite,* Ed. de Minuit) (La parte maldita, tr. cast. EDHASA, 1974).

producción misma, convertirlos en las producciones de un mismo proceso.

En segundo lugar, ya no existe la distinción hombre-naturaleza. La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica del hombre. La industria ya no se considera entonces en una relación extrínseca de utilidad, sino en su identidad fundamental con la naturaleza como producción del hombre y por el hombre[4]. Pero no el hombre como rey de la creación, sino más bien como el que llega a la vida profunda de todas las formas o de todos los géneros, como hombre cargado de estrellas y de los propios animales, que no cesa de empalmar una máquina-órgano a una máquina-energía, un árbol en su cuerpo, un seno en la boca, el sol en el culo: eterno encargado de las máquinas del universo. Este es el segundo sentido de proceso. Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente. Por ello, la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista que enuncia y trata al esquizo como *Homo natura*. No obstante, con una condición que constituye el tercer sentido de proceso: no hay que tomarlo por una finalidad, un fin, ni hay que confundirlo con su propia continuación hasta el infinito. El fin del proceso, o su continuación hasta el infinito, que es estrictamente lo mismo que su detención brutal y prematura, es la causa del esquizofrénico artificial, tal como lo vemos en el hospital, andrajo autistizado producido como entidad. Lawrence dice del amor: «Hemos convertido un proceso en una finalidad; el fin de todo proceso no radica en su propia continuación hasta el infinito, sino en su realización... El proceso debe tender a su realización, pero no a cierta horrible intensificación, a cierta horrible extremidad en la que el cuerpo y el alma acaban por perecer»[5]. Lo mismo que para el amor es para la esquizofrenia: no existe ninguna especificidad ni entidad esquizofrénica, la esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como «realidad esencial del hombre y de la naturaleza».

4. Sobre la identidad Naturaleza-Producción y la vida genérica, según Marx, cf. los comentarios de Gerard Granel, «L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure», en *l'Endurance de la pensée,* Plon, 1968, págs. 301-310.

5. D. H. Lawrence, *La Verge d'Aaron,* tr. fr. Gallimard, pág. 199.

Las máquinas deseantes son máquinas binarias, de regla binaria o de régimen asociativo; una máquina siempre va aclopada a otra. La síntesis productiva, la producción de producción, posee una forma conectiva: «y», «y además»... Siempre hay, además de una máquina productora de un flujo, otra conectada a ella y que realiza un corte, una extracción de flujo (el seno — la boca). Y como la primera a su vez está conectada a otra con respecto a la cual se comporta como corte o extracción, la serie binaria es lineal en todas las direcciones. El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta. «Me gusta todo lo que fluye, incluso el flujo menstrual que arrastra los huevos no fecundados...», dice Miller en su canto del deseo[6]. Bolsa de aguas y cálculos del riñón; flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de mierda o de orina producidos por objetos parciales, constantemente cortados por otros objetos parciales, que a su vez producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales. Todo «objeto» supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto. Sin duda, cada máquina-órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo, según la energía que le fluye: el ojo lo interpreta todo en términos de ver —el hablar, el oír, el cagar, el besar... Pero siempre se establece una conexión con otra máquina, en una transversal en la que la primera corta el flujo de la otra o «ve» su flujo cortado por la otra.

Por lo tanto, el acoplamiento de la síntesis conectiva, objeto parcial-flujo, posee además otra forma, producto-producir. El producir siempre está injertado en el producto; por ello, la producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina. No podemos contentarnos con la categoría idealista de expresión. No podemos, no deberíamos pensar en describir el objeto esquizofrénico sin vincularlo al proceso de producción. Los *Cahiers de l'art brut* son su demostración viviente (y a la vez niegan que haya una entidad del esquizofrénico). Así, Henri Michaux describe una mesa esquizofrénica en función de un proceso de producción (el del deseo): «Desde el momento que uno la notaba, continuaba ocupando la mente. Incluso continuaba no se qué, sin duda su propio quehacer... Lo que sorprendía era que, sin ser simple, tampoco era verdaderamente compleja, compleja de entrada o de intención o de plan complicado. Más bien se desimplificaba a medida que era trabajada... Tal como estaba era una mesa de añadidos, al igual que algunos

6. Henry Miller, *Tropique du Cancer,* cap. XIII («... y mis entrañas se expanden en un inmenso flujo esquizofrénico, evacuación que me coloca frente a frente con lo absoluto...») (trad. cast. Ed. Bruguera, 1982).

dibujos de esquizofrénicos llamados abarrotados, y si estaba terminada era en la medida en que ya no había forma de añadir nada; mesa que se había ido convirtiendo en amontonamiento, dejando de ser mesa... No era apropiada para ningún uso, para nada de lo que se espera de una mesa. Pesada, voluminosa, apenas era transportable. Uno no sabía cómo cogerla (ni mental, ni manualmente). El tablero, la parte útil de la mesa, progresivamente reducido, desaparecía, y tenía tan poca relación con el voluminoso armazón, que uno ya no pensaba en el conjunto como una mesa, sino como un mueble aparte, un instrumento desconocido cuyo empleo se ignoraba. Mesa deshumanizada, que no tenía ningún acomodo, que no era burguesa, ni rústica, ni de campaña, ni de cocina, ni de trabajo. Que no se prestaba a nada, que se protegía, que rechazaba todo servicio, toda comunicación. En ella había algo aterrado, petrificado. Se hubiera podido pensar en un motor parado»[7]. El esquizofrénico es el productor universal. Aquí no es posible distinguir entre el producir y su producto. El objeto producido se lleva su *aquí* en un nuevo producir. La mesa continúa su «propio quehacer». El armazón se come el tablero. La no-terminación de la mesa es un imperativo de producción. Cuando Lévi-Strauss define el «bricolage», propone un conjunto de caracteres bien engarzados: la posesión de un stock o de un código múltiple, heteróclito y sin embargo limitado; la capacidad de introducir los fragmentos en fragmentaciones siempre nuevas; de lo que se desprende una indiferencia del producir y del producto, del conjunto instrumental y del conjunto a realizar[8]. La satisfacción del «bricoleur» cuando acopla algo a una conducción eléctrica, cuando desvía un conducto de agua, no podría explicarse mediante un juego de «papá-mamá» o mediante un placer de transgresión. La regla de producir siempre el producir, de incorporar el producir al producto, es la característica de las máquinas deseantes o de la producción primaria: producción de producción. Un cuadro de Richard Lindner, *Boy with Machine*, muestra un enorme y turgente niño que ha injertado y hace funcionar una de sus pequeñas máquinas deseantes sobre una gran máquina social técnica (pues, como veremos, también esto es cierto con respecto al niño).

El producir, un producto, una identidad producto-producir... Precisamente es esta identidad la que forma un tercer término en la serie lineal: un enorme objeto no diferenciado. Todo se detiene un momento, todo se paraliza (luego todo volverá a empezar). En cierta manera, sería mejor que nada marcharse, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de

7. Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit,* Gallimard, 1966, págs. 26 y sg.
8. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage,* Plon, 1962, págs. 26 y sg. (tr. cast. F.C.E.).

los nacimientos; ni boca para mamar, ni ano para cagar. ¿Estarán las máquinas suficientemente estropeadas, sus piezas suficientemente sueltas como para entregarse y entregarnos a la nada? Se diría que los flujos de energía todavía están demasiado ligados, que los objetos todavía son demasiado orgánicos. Un puro fluido en estado libre y sin cortes, resbalando sobre un cuerpo lleno. Las máquinas deseantes nos forman un organismo; pero en el seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización. «Una parada incomprensible y por completo recta» en medio del proceso, como tercer tiempo: *«Ni boca. Ni lengua. Ni dientes. Ni laringe. Ni esófago. Ni vientre. Ni ano.»* Los autómatas se detienen y dejan subir la masa inorganizada que articulaban. El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo descubrió, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte, éste es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo *también* desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la *working machine*. No nos preguntaremos como pueden funcionar juntos: esta cuestión incluso es el producto de la abstracción. Las máquinas deseantes no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar. El presidente Schreber «durante largo tiempo vivió sin estómago, sin intestinos, casi sin pulmones, el esófago desgarrado, sin vejiga, las costillas molidas; a veces se había comido parte de su propia laringe...». El cuerpo sin órganos es lo improductivo; y sin embargo, es producido en el lugar adecuado y a su hora en la síntesis conectiva, como la identidad del producir y del producto (la mesa esquizofrénica es un cuerpo sin órganos). El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo, no es una proyección; no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo. Es el cuerpo sin imágenes. El, lo improductivo, existe allí donde es producido, en el tercer tiempo de la serie binaria-lineal. Perpetuamente es reinyectado en la producción. El cuerpo catatónico es producido en el agua del baño. El cuerpo lleno sin órganos pertenece a la antiproducción; no obstante, una característica de la síntesis conectiva o productiva consiste también en acoplar la producción a la antiproducción, a un elemento de antiproducción.

* * *

Entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos se levanta un conflicto aparente. Cada conexión de máquinas, cada producción de máquina, cada ruido de máquina se vuelve insoportable para el cuerpo sin órganos. Bajo los órganos siente larvas y gusanos repugnantes, y la acción de un Dios que lo chapucea o lo ahoga al organizarlo. «El cuerpo es el cuerpo / está solo / y no necesita órganos / el cuerpo nunca es un organismo / los organismos son los enemigos del cuerpo»[9]. Tantos clavos en su carne, tantos suplicios. A las máquinas-órganos, el cuerpo sin órganos opone su superficie resbaladiza, opaca y blanda. A los flujos ligados, conectados y recortados, opone su fluido amorfo indiferenciado. A las palabras fonéticas, opone soplos y gritos que son como bloques inarticulados. Creemos que éste es el sentido de la represión llamada originaria o primaria: no es una «contracatexis», es esta *repulsión* de las máquinas deseantes por el cuerpo sin órganos. Y esto es lo que significa la máquina paranoica, la acción de efracción de las máquinas deseantes sobre el cuerpo sin órganos, y la reacción repulsiva del cuerpo sin órganos que las siente globalmente como aparato de persecución. Por tanto, no podemos seguir a Tausk cuando ve en la máquina paranoica una simple proyección del «propio cuerpo» y de los órganos genitales[10]. La génesis de la máquina tiene lugar sobre el propio terreno, en la oposición entre el proceso de producción de las máquinas deseantes y la detención improductiva del cuerpo sin órganos. Dan fe de ello el carácter anónimo de la máquina, y la indiferenciación de su superficie. La proyección no interviene más que de forma secundaria, lo mismo que la contracatexis, en la medida en que el cuerpo sin órganos carga un contra-interior o un contra-exterior, bajo la forma de un órgano perseguidor o de un agente exterior de persecución. La máquina paranoica es en sí un avatar de las máquinas deseantes: es el resultado de la relación de las máquinas deseantes con el cuerpo sin órganos, en tanto que éste ya no puede soportarlas.

Sin embargo, si queremos tener una idea de las fuerzas posteriores del cuerpo sin órganos en el proceso no interrumpido, debemos pasar por un paralelo entre la producción deseante y la producción social. Un paralelo tal sólo es fenomenológico; no prejuzga para nada ni la naturaleza ni la relación de las dos producciones, ni siquiera prejuzga la cuestión de saber si efectivamente existen *dos* producciones. Lo que ocurre, simplemente, es que las formas de producción social también implican una pausa improductiva inengendrada, un elemento de antiproducción acoplado al proceso, un cuerpo lleno determi-

9. Artaud, en *84*, n.° 5-6, 1948.

10. Victor Tausk. «De la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie», 1919, tr. fr. en *La Psychanalyse*, n.° 4.

nado como *socius*. Este puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital. De él dice Marx: no es el producto del trabajo, sino que aparece como su presupuesto natural o divino. En efecto, no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas mismas. Se vuelca sobre toda la producción, constituye una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, de tal modo que se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como de una cuasi-causa. Fuerzas y agentes se convierten en su poder bajo una forma milagrosa, parecen *milagroseados* por él. En una palabra, el socius como cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra toda la producción que a su vez parece emanar de la superficie de registro. La sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción; pero no es un delirio de la conciencia, más bien la falsa conciencia es verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie de registro. El capital es el cuerpo sin órganos del capitalista, o más bien del ser capitalista. Pero como tal, no es sólo substancia fluida y petrificada del dinero, es lo que va a proporcionar a la esterilidad del dinero la forma bajo la cual éste produce a su vez dinero. Produce la plusvalía, como el cuerpo sin órganos se reproduce a sí mismo, brota y se extiende hasta los confines del universo. Carga la máquina de fabricar con una plusvalía relativa, a la vez que se encarna en ella como capital fijo. Y sobre el capital se enganchan las máquinas y los agentes, hasta el punto que su propio funcionamiento parece milagrosamente producido por aquél. Todo parece (objetivamente) producido por el capital en tanto que cuasi-causa. Como dice Marx, *al principio* los capitalistas tienen necesariamente conciencia de la oposición entre el trabajo y el capital, y del uso del capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo. Sin embargo, a la vez que se instaura rápidamente un mundo perverso embrujado, el capital desempeña el papel de superficie de registro en la que recae toda la producción (proporcionar la plusvalía, o realizarla, éste es el derecho de registro). «A medida que la plusvalía relativa se desarrolla en el sistema específicamente capitalista y que la productividad social del trabajo crece, las fuerzas productivas y las conexiones sociales del trabajo parecen separarse del proceso productivo, pasando del trabajo al capital. De este modo, el capital se convierte en un ser muy misterioso, pues todas las fuerzas productivas parecen nacer en su seno y pertenecerle»[11]. En este caso, lo específicamente capitalista es el papel del

11. Marx, *Le Capital,* III, cap. 25 (Pléiade II, pág. 1435). (Tr. cast. Siglo XXI). Cf. Althusser, *Lire le Capital,* los comentarios de Balibar, t. II, págs. 213 sg., y Macherey, t. I, págs. 201 sg. (Maspero, 1965) (tr. cast. Ed. Siglo XXI).

dinero y el uso del capital como cuerpo lleno para formar la superficie de inscripción o de registro. Sin embargo, cualquier cuerpo lleno, cuerpo de la tierra o del déspota, una superficie de registro, un movimiento objetivo aparente, un mundo perverso embrujado y fetichista, pertenecen a todos los tipos de sociedad como constante de la reproducción social.

El cuerpo sin órganos se vuelca sobre la producción deseante, y la atrae, y se la apropia. Las máquinas-órganos se le enganchan como sobre un chaleco de floretista, o como medallas sobre el jersey de un luchador que avanza balanceándolas. Una máquina de atracción sucede, puede suceder, a la máquina repulsiva: una máquina milagrosa después de la máquina paranoica. Pero, ¿qué quiere decir «después»? Las dos coexisten, y el humor negro no se encarga de resolver las contradicciones, sino de lograr que no las haya, que nunca las haya habido. El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de codos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona. Los órganos son regenerados, enmilagrados, sobre el cuerpo del presidente Schreber que atrae sobre sí los rayos de Dios. Sin duda, la antigua máquina paranoica subsiste bajo la forma de voces burlonas que intentan «eliminar el milagro» de los órganos y principalmente el ano del presidente. No obstante, lo esencial radica en el establecimiento de una superficie encantada de inscripción o de registro que se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos de producción, y que actúa como cuasi-causa, comunicándoles el movimiento aparente (el fetiche). Totalmente cierto es que el esquizo hace economía política y que toda la sexualidad es asunto de economía.

Sólo que la producción no se registra del mismo modo que se produce. O más bien no se reproduce en el movimiento objetivo aparente del mismo modo como se producía en el proceso de constitución. Lo que ocurre es que insensiblemente hemos pasado a un dominio de la producción de registro, cuya ley no es la misma que la de la producción de producción. La ley de esta última era la síntesis conectiva o acoplamiento. Pero cuando las *conexiones* productivas pasan de las máquinas a los cuerpos sin órganos (como del trabajo al capital), parece que pasan a depender de otra ley que expresa una *distribución* con respecto al elemento no productivo en tanto que «presupuesto natural o divino» (las disyunciones del capital). Las máquinas se enganchan al cuerpo sin órganos como puntos de disyunción entre los que se teje toda una red de nuevas síntesis que cuadriculan la superficie. El «ya... ya» esquizofrénico releva al «y además»: cualesquiera que sean los dos órganos considerados, la

manera como se enganchan sobre el cuerpo sin órganos debe ser tal que todas las síntesis disyuntivas entre ambos vengan a ser lo mismo sobre la superficie resbaladiza. Mientras que el «o bien» pretende señalar elecciones decisivas entre términos impermutables (alternativa), el «ya» designa el sistema de permutaciones posibles entre diferencias que siempre vienen a ser lo mismo al desplazarse, al deslizarse. Así por ejemplo, para la boca que habla o para los pies que andan: «Solía detenerse sin decir nada. Ya porque no tuviera nada que decir. Ya porque a pesar de tener algo que decir renunciase finalmente a decirlo... Otros casos principales se presentan a la mente. Comunicación continua inmediata con nueva partida inmediata. Lo mismo con nueva partida retardada. Comunicación continua retardada con nueva partida inmediata. Lo mismo con nueva partida retardada. Comunicación discontinua inmediata con nueva partida inmediata. Lo mismo con nueva partida retardada. Comunicación discontinua retardada con nueva partida inmediata. Lo mismo con nueva partida retardada»[12]. Es de este modo que el esquizofrénico, poseedor del capital más raquítico y más conmovedor, como por ejemplo las propiedades de Malone, escribe sobre su cuerpo la letanía de las disyunciones y se construye un mundo de paradas en el que la más minúscula permutación se considera que responde a la nueva situación o al interpelador indiscreto. La síntesis disyuntiva de registro, por lo tanto, viene a recubrir las síntesis conectivas de producción. El proceso como proceso de producción se prolonga en procedimiento como procedimiento de inscripción. O mejor, si llamamos *libido* al «trabajo» conectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva *(Numen)*. Transformación energética. Pero, ¿por qué llamar divina, o Numen, a la nueva forma de energía a pesar de todos los equívocos soliviantados por un problema del inconsciente que no es religioso más que en apariencia? El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones. De ahí las extrañas relaciones que Schreber mantiene con Dios. Al que pregunta ¿cree usted en Dios? debemos responder de un modo estrictamente kantiano o schreberiano: seguro, pero sólo como señor del silogismo disyuntivo, como principio *a priori* de este silogismo (Dios define la *Omnitudo realitatis* de la que todas las realidades derivadas surgen por división).

Por tanto, sólo es divino el carácter de una energía de disyunción. Lo divi-

12. Beckett, «Assez», in *Têtes-mortes*, Ed. de Minuit, 1967, págs. 40-41 (tr. cast. Ed. Tusquets, 1978).

no de Schreber es inseparable de las disyunciones en las que se divide él mismo: imperios anteriores, imperios posteriores; imperios posteriores de un Dios superior, y de un Dios inferior. Freud señaló con insistencia la importancia de estas síntesis disyuntivas en el delirio de Schreber en particular, pero también en el delirio en general. «Una división de este tipo es por completo característica de las psicosis paranoicas. Estas dividen mientras que la histeria condensa. *O más bien*, estas psicosis resuelven de nuevo en sus elementos las condensaciones y las identificaciones realizadas en la imaginación inconsciente»[13]. Pero, ¿por qué añade Freud, con reflexión ya hecha, que la neurosis histérica es primera y que las disyunciones no se obtienen más que por proyección de un condensado primordial? Sin duda, porque ésta es una manera de mantener los derechos de Edipo en el Dios del delirio y en el registro esquizo-paranoico. Es por esta razón por la que sobre este problema debemos plantear la pregunta más general: ¿el registro del deseo pasa por los términos edípicos? Las disyunciones son la forma de la genealogía deseante; pero, ¿esta genealogía es edípica, se inscribe en el triángulo de Edipo? ¿Es Edipo una exigencia o una consecuencia de la reproducción social, en tanto que esta última se propone domesticar una materia y una forma genealógicas que se escapan por todos los lados? Pues es por completo cierto que el esquizo es interpelado, y que no deja de serlo. Precisamente porque su relación con la naturaleza no es un polo específico, es interpelado con los términos del código social en vigor: ¿tu nombre, tu padre, tu madre? Durante sus ejercicios de producción deseante, Molloy es interpelado por un policía: «Usted se llama Molloy, dijo el comisario. Sí, dije, acabo de acordarme. ¿Y su mamá?, dijo el comisario. Yo no comprendía. ¿También se llama Molloy?, dijo el comisario. ¿Se llama Molloy?, dije yo. Sí, dijo el comisario. Yo reflexioné. Usted se llama Molloy, dijo el comisario. Sí, dije yo. ¿Y su mamá?, dijo el comisario, ¿también se llama Molloy? Yo reflexioné.» No podemos decir que el psicoanálisis sea muy innovador en este aspecto: continúa planteando sus cuestiones y desarrollando sus interpretaciones desde el fondo del triángulo edípico, incluso cuando ve que los fenómenos llamados psicóticos desbordan este marco de referencia. El psicoanálisis dice que debemos *descubrir* al papá bajo el Dios superior de Schreber, y ¿por qué no al hermano mayor bajo el Dios inferior? Ora el esquizofrénico se impacienta y pide que se le deje tranquilo. Ora entra en el juego, incluso lo exagera, con la libertad de poder reintroducir sus propios puntos de referencia en el modelo que se le propone y que desde el interior hace estallar (sí, es mi madre, pero mi

13. Freud, *Cinq psychanalyses*, tr. fr. P.U.F., pág. 297 (tr. cast. *Obras completas*, Ed. Biblioteca Nueva, 1981).

madre es la Virgen). Nos imaginamos al presidente Schreber respondiendo a Freud: claro que sí, los pájaros parlantes son muchachas, y el Dios superior es papá, y el Dios inferior, mi hermano. Pero a la chita callando vuelve a embarazar a las muchachas con todos los pájaros parlantes, y a su padre con el Dios superior, y a su hermano con el Dios inferior, formas divinas que se complican o más bien «se desimplifican» a medida que se abren camino bajo los términos y funciones demasiado simples del triángulo edípico.

Je ne crois à ni père
ni mère
Ja na pas
*à papa-mama**

La producción deseante forma un sistema lineal-binario. El cuerpo lleno se introduce en la serie como tercer término, pero sin romper su carácter: 2, 1, 2, 1... La serie es por completo rebelde a una transcripción que la obligaría a pasar (y la amoldaría) por una figura específicamente ternaria y triangular como la de Edipo. El cuerpo lleno sin órganos es producido como Antiproducción, es decir, no interviene como tal más que para recusar toda tentativa de triangulación que implique una producción parental. ¿Cómo queremos que sea producido por padres ése que da fe de su auto-producción, de su engendramiento por sí mismo? Es sobre él, allí donde está, que el Numen se distribuye y que las disyunciones se establecen independientemente de cualquier proyección. *Si, he sido mi padre y he sido mi hijo*. «Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, mi padre, mi madre y yo.» El esquizo dispone de modos de señalización propios, ya que dispone en primer lugar de un código de registro particular que no coincide con el código social o que sólo coincide para parodiarlo. El código delirante, o deseante, presenta una extraordinaria fluidez. Se podría decir que el esquizofrénico pasa de un código a otro, que *mezcla todos los códigos*, en un deslizamiento rápido, siguiendo las preguntas que le son planteadas, variando la explicación de un día para otro, no invocando la misma genealogía, no registrando de la misma manera el mismo acontecimiento, incluso aceptando, cuando se le impone y no está irritado, el código banal edípico, con el riesgo de atiborrarlo con todas las disyunciones que este código estaba destinado a excluir. Los dibujos de Adolf Wölfli ponen en escena relojes, turbinas, dinamos, máquinas-celestes, máquinas-edificios, etc. Y su producción se realiza de

* *No creo ni en padre ni en madre*. La segunda estrofa es intraducible o ilegible, un ejemplo de traducción libre podría ser: *Ya nada con papá-mamá*. (N. del T.)

forma conectiva, yendo de la orilla al centro por capas o sectores sucesivos. Sin embargo, las «explicaciones» que une, y que cambia según su estado de humor, apelan a series genealógicas que constituyen el registro del dibujo. Además, el registro se vuelca sobre el propio dibujo, bajo la forma de líneas de «catástrofe» o de «caída» que son otras tantas disyunciones envueltas en espirales[14]. El esquizo vuelve a caer sobre sus pies siempre vacilantes, por la simple razón de que es lo mismo en todos lados, en todas las disyunciones. Por más que las máquinas-órganos se enganchen al cuerpo sin órganos, éste no deja de permanecer sin órganos y no se convierte en un organismo en el sentido habitual de la palabra. Mantiene su carácter fluido y resbaladizo. Del mismo modo, los agentes de producción se colocan sobre el cuerpo de Schreber, se cuelgan de este cuerpo, como los rayos del cielo que atrae y que contienen millares de pequeños espermatozoides. Rayos, pájaros, voces, nervios entran en relaciones permutables de genealogía compleja con Dios y las formas divididas de Dios. Sin embargo, todo ocurre y se registra sobre el cuerpo sin órganos, incluso las cópulas de los agentes, incluso las divisiones de Dios, incluso las genealogías cuadriculantes y sus permutaciones. Todo permanece sobre este cuerpo increado como los piojos en las melenas del león.

* * *

Según el sentido de la palabra «proceso», el registro recae sobre la producción, pero la propia producción de registro es producida por la producción de producción. Del mismo modo, el consumo es la continuación del registro, pero la producción de consumo es producida por y en la producción de registro. Ocurre que sobre la superficie de inscripción se anota algo que pertenece al orden de un *sujeto*. De un extraño sujeto, sin identidad fija, que vaga sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma en el producto, que recoge en todo lugar la prima de un devenir o de un avatar, que nace de los estados que consume y renace en cada estado. «Luego soy yo, es a mí...» Incluso sufrir, como dice Marx, es gozar de uno mismo. Sin duda, toda producción deseante ya es de un modo inmediato consumo y consumación, por tanto, «voluptuosidad». Sin embargo, todavía no lo es para un sujeto que no puede orientarse más que a través de las disyunciones de una superficie de registro, en los restos de cada división. El presidente Schreber, siempre él, es plenamente consciente de ello; existe una tasa constante de goce cósmico, de tal modo que Dios exige encontrar la voluptuosidad en Schreber, aunque sea al precio de una transformación de

14. W. Morgenthaler, «Adolf Wölfli», tr. fr. *L'Art brut*, n.º 2.

Schreber en mujer. Sin embargo, el presidente no experimenta más que una parte residual de esta voluptuosidad, como salario de sus penas o como prima por convertirse en mujer. «Es mi deber ofrecer a Dios este goce; y si, haciéndolo así, me cae en suerte algo de placer sensual, me siento justificado para aceptarlo, en concepto de ligera compensación por el exceso de sufrimientos y privaciones que he padecido desde hace tantos años.» Del mismo modo como una parte de la libido en tanto que energía de producción se ha transformado en energía de registro (Numen), una parte de ésta se transforma en energía de consuma (*Voluptas*). Esta energía residual es la que anima la tercera síntesis del inconsciente, la síntesis conjuntiva del «luego es...» o producción de consumo.

Debemos considerar cómo se forma esta síntesis o cómo es producido el sujeto. Partíamos de la oposición entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos. Su repulsión, tal como aparecía en la máquina paranoica de la represión originaria, daba lugar a una atracción en la máquina milagrosa. Sin embargo, entre la atracción y la repulsión persiste la oposición. Parece que la reconciliación efectiva sólo puede realizarse al nivel de una nueva máquina que funcionase como «retorno de lo reprimido». Que tal reconciliación exista o pueda existir es por completo evidente. De Robert Gie, el excelente dibujante de máquinas paranoicas eléctricas, se nos dice sin más precisión: «Parece que, a falta de poderse librar de estas corrientes que le atormentaban, ha acabado por tomar su partido, exaltándose al figurárselas en su victoria total, en su triunfo.»[15] Freud señala, más específicamente, la importancia del cambio de la enfermedad en Schreber, cuando éste se reconcilia con su devenir-mujer y se lanza a un proceso de autocuración que le conduce a la identidad Naturaleza-Producción (producción de una nueva humanidad). Schreber se encuentra encerrado en una actitud y un aparato de travesti, en un momento en el que está prácticamente curado y ha recobrado todas sus facultades: «A veces me encuentro ante el espejo, o en algún otro lugar, adornado con preseas femeninas (lazos, collares, etc.). Pero esto sucede únicamente hallándome sólo...» Tomemos el nombre de «máquina célibe» para designar esta máquina que sucede a la máquina paranoica y a la máquina milagrosa, y que forma una nueva alianza entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos, para el nacimiento de una nueva humanidad o de un organismo glorioso. Viene a ser lo mismo decir que el sujeto es producido como un resto, al lado de las máquinas deseantes, o que él mismo se confunde con esta tercera máquina productiva y la reconciliación residual que realiza: síntesis conjuntiva de consumo bajo la forma fascinada de un «¡Luego era eso! ».

15. *L'Art brut*, n.º 3, pág. 63.

Michel Carrouges aisló, bajo el nombre de «máquinas célibes», un cierto número de máquinas fantásticas que descubrió en la literatura. Los ejemplos que invoca son muy variados y a simple vista parece que no pueden situarse bajo una misma categoría: la *Mariée mise à nu*... de Duchamp, la máquina de *La Colonia penitenciaria* de Kafka, las máquinas de Raymond Roussel, las del *Surmâle* de Jarry, algunas máquinas de Edgar Poe, la *Eve future* de Villiers, etc.[16] Sin embargo, los rasgos que crean la unidad, de importancia variable según el ejemplo considerado, son los siguientes: en primer lugar, la máquina célibe da fe de una antigua máquina paranoica, con sus suplicios, sus sombras, su antigua Ley. No obstante, no es una máquina paranoica. Toda la diferencia de esta última, sus mecanismos, carro, tijeras, agujas, imanes, radios. Hasta en los suplicios o en la muerte que provoca, manifiesta algo nuevo, un poder solar. En segundo lugar, esta transfiguración no puede explicarse por el carácter milagroso que la máquina debe a la inscripción que encierra, aunque efectivamente encierre las mayores inscripciones (cf. el registro colocado por Edison en la Eva futura). Existe un consumo actual de la nueva máquina, un placer que podemos calificar de auto-erótico o más bien de automático en el que se contraen las nupcias de una nueva alianza, nuevo nacimiento, éxtasis deslumbrante como si el erotismo liberase otros poderes ilimitados.

La cuestión se convierte en: ¿qué produce la máquina célibe? ¿qué se produce a través de ella? La respuesta parece que es: cantidades intensivas. Hay una experiencia esquizofrénica de las cantidades intensivas en estado puro, en un punto casi insoportable —una miseria y una gloria célibes sentidas en el punto más alto, como un clamor suspendido entre la vida y la muerte, una sensación de paso intensa, estados de intensidad pura y cruda despojados de su figura y de su forma. A menudo se habla de las alucinaciones y del delirio; pero el dato alucinatorio (veo, oigo) y el dato delirante (pienso...) presuponen un *Yo siento* más profundo, que proporcione a las alucinaciones su objeto y al delirio del pensamiento su contenido. Un «siento que me convierto en mujer», «que me convierto en Dios», etc., que no es ni delirante ni alucinatorio, pero que va a proyectar la alucinación o a interiorizar el delirio. Delirio y alucinación son secundarios con respecto a la emoción verdaderamente primaria que en un principio no siente más que intensidades, devenires, pasos[17]. ¿De dónde proceden estas intensidades puras? Proceden de las dos fuerzas prece-

16. Michel Carrouges, *Les Machines célibataires*, Arcanes, 1954.

17. W. R. Bion es el primero que ha insistido en esta importancia del *Yo siento*; sin embargo, la inscribe tan sólo en el orden del fantasma, y realiza un paralelo afectivo con el *Yo pienso*. Cf. *Elements of Psycho-analysis*, Heinemann, 1963, páginas 94 sg.

dentes, repulsión y atracción, y de la oposición entre estas dos fuerzas. No es que las propias intensidades estén en oposición unas con otras y se equilibren alrededor de un estado neutro. Por el contrarío, todas son positivas a partir de la intensidad = 0 que designa el cuerpo lleno sin órganos. Y forman caídas o alzas relativas según su relación compleja y según la proporción de atracción y repulsión que entra en su juego. En una palabra, la oposición entre las fuerzas de atracción y repulsión produce una serie abierta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca expresan el equilibrio final de un sistema, sino un número ilimitado de estados estacionarios y metastásicos por los que un sujeto pasa. Profundamente esquizoide es la teoría kantiana que dice que las cantidades intensivas llenan *la materia sin vacío* en diversos grados. Siguiendo la doctrina del presidente Schreber, *la atracción y la repulsión* producen intensos *estados de nervios* que llenan el cuerpo sin órganos en diversos grados, por los que pasa el sujeto-Schreber, convirtiéndose en mujer, convirtiéndose en muchas más cosas siguiendo un círculo de eterno retorno. Los senos sobre el torso desnudo del presidente no son ni delirantes ni alucinatorios; en primer lugar, designan una banda de intensidad, una zona de intensidad sobre su cuerpo sin órganos. El cuerpo sin órganos es un huevo: está atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes, geodésicas, está atravesado por *gradientes* que señalan los devenires y los cambios del que en él se desarrolla. Aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido: la emoción vivida de los senos no se parece a los senos, no los representa, del mismo modo como una zona predestinada en el huevo no se parece al órgano que de allí va a surgir. Sólo bandas de intensidad, potenciales, umbrales y gradientes. Experiencia desgarradora, demasiado conmovedora, mediante la cual el esquizo es el que está más cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de la materia: «esta emoción situada fuera del punto particular donde la mente la busca... esta emoción que devuelve a la mente el sonido turbador de la materia, toda el alma corre por ella y pasa por su fuego ardiente»[18] .

¿Cómo nos hemos podido figurar al esquizo como este andrajo autista, separado de lo real y de la vida? Peor aún: ¿cómo ha podido la psiquiatría convertirlo en este andrajo, cómo ha podido reducirlo a este estado de un cuerpo sin órganos ya muerto —a ése que se instalaba en este punto insoportable donde la mente toca la materia y vive sus momentos de intensidad, y la consume? Además, ¿no sería preciso relacionar esta pregunta con otra, en apariencia muy diferente: qué hace el psicoanálisis para reducir, esta vez al neurótico,

18. Artaud, *La Pèse-nerfs*, Gallimard, Oeuvres complètes I, pág. 112 (tr. cast. *El pesa-nervios,* Ed. Corazón, 197.6).

a una pobre criatura que consume eternamente el papá-mamá, y nada más? ¿Cómo ha podido ser reducida la síntesis conjuntiva del "¡Luego era eso!", "¡Luego soy yo!" el eterno y triste descubrimiento de Edipo, "Luego es mi padre, luego es mi madre..."? Todavía no podemos responder a estas cuestiones. Tan sólo vemos hasta qué punto el consumo de intensidades puras es ajeno a las figuras familiares, y en qué medida el tejido conjuntivo del «luego es (o soy)...» es ajeno al tejido edípico. ¿Cómo resumir todo este movimiento vital? Siguiendo un primer camino (vía breve): los puntos de disyunción sobre el cuerpo sin órganos forman círculos de convergencia alrededor de las máquinas deseantes; entonces el sujeto, producido como residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente de la máquina, pasa por todos los estados del círculo y pasa de un círculo a otro. No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por los que pasa. Así los rizos trazados por el Innombrable, «ora bruscos y breves, como valses, ora con una amplitud de parábola», teniendo como estados a Murphy, Watt, Mercier, etc., sin que la familia cuente para nada. O bien otro camino más complejo, pero que viene a ser lo mismo: a través de la máquina paranoica y la máquina milagrosa, las proporciones de repulsión y de atracción sobre el cuerpo sin órganos producen en la máquina célibe una serie de estados a partir de 0; y el sujeto nace de cada estado de la serie, renace siempre del estado siguiente que le determina en un momento, consumiendo y consumando todos estos estados que le hacen nacer y renacer (el estado vivido es primero con respecto al sujeto que lo vive).

Esto es lo que Klossowski ha demostrado admirablemente en su comentario de Nietzsche: la presencia de la *Stimmung* como emoción material, constitutiva del pensamiento más alto y de la percepción más aguda[19]. «Las fuerzas centrífugas nunca huyen del centro, sino que se aproximan una vez más para alejarse de nuevo: éstas son las vehementes oscilaciones que conmocionan a un individuo en tanto que no busque más que su propio centro y no vea el círculo del que él mismo forma parte; pues si las oscilaciones lo conmocionan, es debido a que cada una responde a otro individuo distinto del que cree ser, desde el punto de vista del centro inencontrable. De ahí, que una identidad es esencialmente fortuita y que una serie de individualidades deben ser recorridas por cada una de ellas, para que el carácter fortuito de ésta o de aquella haga que todas sean necesarias.» Las fuerzas de atracción y de repulsión, de desarrollo y de decadencia, producen una serie de estados intensivos a partir de la intensi-

19. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969 (tr. cast. Ed. Seix Barral).

dad = 0 que designa al cuerpo sin órganos («pero lo singular radica en que allí todavía es necesario un nuevo aflujo, para significar tan sólo esta ausencia»). No existe el yo-Nietzsche, profesor de filología, que pierde de golpe la razón, y que podría identificarse con extraños personajes; existe el sujeto nietszcheano que pasa por una serie de estados y que identifica los nombres de la historia con estos estados: *yo soy todos los nombres de la historia*... El sujeto se extiende sobre el contorno del círculo cuyo centro abandonó el yo. En el centro hay la máquina del deseo, la máquina célibe del eterno retorno. Sujeto residual de la máquina, el sujeto nietzscheano saca una prima eufórica (Voluptas) de todo lo que la máquina hace girar, y que el lector había creído que era sólo la obra en fragmentos de Nietzsche: «Nietzsche cree proseguir en lo sucesivo, no la realización de un sistema, sino la aplicación de un programa... bajo la forma de los residuos del discurso nietzscheano, convertidos en cierta manera en el repertorio de su histrionismo.» No es identificarse con personas, sino identificar los nombres de la historia con zonas de intensidad sobre el cuerpo sin órganos; y cada vez el sujeto exclama: «¡Soy yo, luego soy yo! » Nunca se ha hecho tanta historia como la que el esquizo hace, ni de la manera como la hace. De una vez consume la historia universal. Empezamos a definirlo como *Homo natura* y acaba como *Homo historia*. De uno a otro ese largo camino que va de Hölderlin a Nietzsche, y que se precipita («La euforia no podría prolongarse en Nietzsche tanto tiempo como la alienación contemplativa de Hölderlin... La visión del mundo concedida a Nietzsche no inaugura una sucesión más o menos regular de paisajes o de naturalezas muertas, extendida sobre unos cuarenta años; es la parodia rememorante de un acontecimiento: un solo actor para representarla en una jornada solemne —ya que todo se pronuncia y vuelve a desaparecer en una sola jornada— aunque debiera haber durado del 31 de diciembre al 6 de enero —más allá del calendario razonable.»)

* * *

La célebre tesis del psiquíatra Clerambault parece que está bien fundada: el delirio, con su carácter global sistemático, es secundario con respecto a fenómenos de automatismo parcelarios y locales. En efecto, el delirio califica al registro que recoge el proceso de producción de las máquinas deseantes; y aunque tenga síntesis y afecciones propias, como podemos verlo en la paranoia e incluso en las formas paranoides de la esquizofrenia, no constituye una esfera autónoma y es secundario con respecto al funcionamiento y a los fallos de las máquinas deseantes. No obstante, Clerambault utilizaba el término «au-

tomatismo (mental)» tan sólo para designar fenómenos atemáticos de eco, de sonorización, de explosión, de sinsentido, en los que veía el efecto mecánico de infecciones o intoxicaciones. A su vez, explicaba una buena parte del delirio como un efecto del automatismo; en cuanto a la otra parte, «personal», era de naturaleza reactiva y remitía al «carácter», cuyas manifestaciones, por otra parte, podían preceder al automatismo (por ejemplo, el carácter paranoico)[20]. De este modo, Clerambault no veía en el automatismo más que un mecanismo neurológico en el sentido más general de la palabra, y no un proceso de producción económica que ponía en acción máquinas deseantes; y en cuanto a la historia, se contentaba con invocar el carácter innato o adquirido. Clerambault es el Feuerbach de la psiquiatría, en el mismo sentido en que Marx dice: «En la medida en que Feuerbach es materialista, la historia no se encuentra en él, y en la medida que considera la historia, no es materialista.» Una psiquiatría verdaderamente materialista se define, por el contrario, por una doble operación: introducir el deseo en el mecanismo, introducir la producción en el deseo.

No existe una diferencia profunda entre el falso materialismo y las formas típicas del idealismo. La teoría de la esquizofrenia está señalada por tres conceptos que constituyen su fórmula trinitaria: la disociación (Kraepelin), el autismo (Bleuler), el espacio-tiempo o el ser en el mundo (Binswanger). El primero es un concepto explicativo que pretende indicar el trastorno específico o el déficit primario. El segundo es un concepto comprensivo que indica la especificidad del efecto: al propio delirio o la ruptura, «el desapego a la realidad acompañado por una predominancia relativa o absoluta de la vida interior». El tercero es un concepto expresivo que descubre o redescubre al hombre delirante en su mundo específico. Los tres conceptos tienen en común el relacionar el problema de la esquizofrenia con el yo, a través de «la imagen del cuerpo» (último avatar del alma, en el que se confunden las exigencias del espiritualismo y del positivismo). Pero, el yo es como el papá-mamá, ya hace tiempo que el esquizo no cree en él. Está más allá, está detrás, debajo, en otro lugar, pero no en esos problemas. Sin embargo, allí donde esté, existen problemas, sufrimientos insuperables, pobrezas insoportables, mas ¿por qué queremos llevarlo al lugar de donde ha salido, y queremos colocarlo en esos problemas que ya no son los suyos? ¿por qué queremos burlarnos de su verdad a la que creemos haber rendido suficiente homenaje al concederle un saludo ideal? Tal vez se diga que el esquizo no puede decir yo, y que es preciso devolverle esta función sagrada de enunciación. Ante lo cual dice resumiendo:

20. G. de Clerambault, *Oeuvre psychiatrique*, P.U.F.

se me vuelve a enmarranar. «Ya no diré yo, nunca más lo diré, es demasiado estúpido. Pondré en su lugar, cada vez que lo oiga, a la tercera persona, si pienso en ello. Quizás esto les divierta, sin embargo, no cambiará nada.» Y si vuelve a decir yo, esto tampoco cambiará nada. Completamente ajeno a estos problemas, por completo más allá. Incluso Freud no escapa a este limitado punto de vista del yo. Y lo que se lo impedía era su propia fórmula trinitaria —la edípica, la neurótica: papá-mamá-yo. Será preciso que nos preguntemos si el imperialismo analítico del complejo de Edipo no condujo a Freud a recobrar, y a garantizar con su autoridad, el fastidioso concepto de autismo aplicado a la esquizofrenia. Pues, en una palabra, a Freud no le gustan los esquizofrénicos, no le gusta su resistencia a la edipización, más bien tiene tendencia a tratarlos como tontos: toman las palabras por cosas, dice, son apáticos, narcisistas, están separados de lo real, son incapaces de transferencia, se parecen a filósofos, «indeseable semejanza». A menudo se ha preguntado sobre la manera de concebir analíticamente la relación entre las pulsiones y los síntomas, entre el símbolo y lo simbolizado. ¿Es una relación *causal*, o de *comprensión*, o de *expresión*? La cuestión se plantea demasiado teóricamente. Pues, de hecho, desde que nos introducimos en Edipo, desde que se nos mide con Edipo, ya se ha desarrollado el juego y se ha suprimido la única relación auténtica: la de producción. El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...).

Cada vez que se remite el problema del esquizofrénico al yo, sólo podemos «probar» una esencia o especificidad supuestas del esquizo, sea con amor y piedad, sea para escupirla con desagrado. Una vez como yo disociado, otra como yo escindido, otra, la más coqueta, como yo que no había cesado de ser, que estaba allí específicamente, pero en su mundo, y que se deja recobrar por un psiquiatra maligno, un super-observador comprensivo, en suma, un fenomenólogo. También ahí recordamos la advertencia de Marx: no adivinamos por el gusto del trigo quien lo ha cultivado, no adivinamos en el producto el régimen y las relaciones de producción. El producto aparece específico, inenarrablemente específico, cuando se le relaciona con formas ideales de *causa, comprensión o expresión*; pero no aparece específico si se le relaciona con el *proceso de producción real del que depende*. El esquizofrénico aparece tanto más

específico y personificado desde que se detiene el proceso, o desde que se le convierte en un fin, o desde que se le hace jugar en el vacío hasta el infinito, de manera que provoque esta «horrible extremidad en la que el alma y el cuerpo acaban por perecer» (el Autista). El famoso estado terminal de Kraepelin... Por el contrario, desde que se asigna el proceso material de producción, la especificidad del producto tiende a desvanecerse, al mismo tiempo que aparece la posibilidad de otra «realización». Antes que la afección del esquizofrénico artificializado, personificado en el autismo, la esquizofrenia es el proceso de la producción del deseo y de las máquinas deseantes. Por tanto, la cuestión importante es: ¿cómo pasamos de uno a otro? ¿es inevitable este paso? Sobre este punto, al igual que sobre otros, Jaspers proporcionó las indicaciones más valiosas, ya que su idealismo era singularmente atípico. Oponiendo el concepto de proceso a los de reacción o desarrollo de la personalidad, piensa el proceso como ruptura, intrusión, alejado de una relación ficticia con el yo para sustituirla por una relación con lo «demoníaco» en la naturaleza. Tan sólo le faltaba concebir el proceso como realidad material económica, como proceso de producción en la identidad Naturaleza = Industria, Naturaleza = Historia.

En cierta manera, la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre *producción y adquisición*. Desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia, carencia de objeto, carencia del objeto real. Cierto es que el otro lado, el lado «producción», no es ignorado. Incluso correspondió a Kant el haber realizado en la teoría del deseo una revolución crítica, al definirlo como «la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de estas representaciones». Sin embargo, no es por casualidad que, para ilustrar esta definición, Kant invoca las creencias supersticiosas, las alucinaciones y los fantasmas: sabemos perfectamente que el objeto real no puede ser producido más que por una causalidad y por mecanismos externos, pero este saber no nos impide creer en el poder interior del deseo para engendrar su objeto, aunque sea bajo una forma irreal, alucinatoria o fantasmática, y para representar esta causalidad en el propio deseo[21]. La realidad del objeto en tanto que producido por el deseo es, por tanto, la *realidad psíquica*. Entonces podemos decir que la revolución crítica no cambia para nada lo esencial: esta manera de concebir la productividad no pone en cuestión la concepción clásica del deseo como carencia, sino al contrario se apoya en ella, se extiende sobre ella y se contenta con profundizarla.

21. Kant, *Critique du jugement*, introducción, 3 (tr. cast. Ed. Espasa Calpe, 1981).

En efecto, si el deseo es carencia del objeto real, su propia realidad forma parte de una «esencia de la carencia» que produce el objeto fantasmático. El deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis. En el nivel más bajo de la interpretación, esto significa que el objeto real del que el deseo carece remite por su cuenta a una producción natural o social extrínseca, mientras que el deseo produce intrínsecamente un imaginario que dobla a la realidad, como si hubiese «un objeto soñado detrás de cada objeto real» o una producción mental detrás de las producciones reales. Ciertamente, el psicoanálisis no está obligado a desembocar en un estudio de los gadgets y de los mercados, bajo la forma más miserable de un psicoanálisis del objeto (psicoanálisis del paquete de tallarines, del automóvil o de la «máquina»). Pero incluso cuando el fantasma es interpretado en toda su extensión, ya no como un objeto, sino como una máquina específica que pone en escena al deseo, esta máquina tan sólo es teatral, y deja subsistir la complementariedad de lo que separa: entonces, la necesidad es definida por la carencia relativa y determinada de su propio objeto, mientras que el deseo aparece como lo que produce el fantasma y se produce a sí mismo separándose del objeto, pero también redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una «incurable insuficiencia de ser», una «carencia-de-ser que es la vida». De donde, la presentación del deseo como *apoyado* en las necesidades, la productividad del deseo continuando su hacer sobre el fondo de las necesidades, y su relación de carencia de objeto (teoría del apoyo o anaclisis). En una palabra, cuando reducimos la producción deseante a un problema de fantasma, nos contentamos con sacar todas las consecuencias del principio idealista que define el deseo como una carencia, y no como producción, producción «industrial». Clément Rosset dice acertadamente: cada vez que insistimos sobre una carencia de la que carecería el deseo para definir su objeto, «el mundo se ve doblado por otro mundo, gracias al siguiente itinerario: el objeto falta al deseo; luego el mundo no contiene todos los objetos, al menos le falta uno, el del deseo; luego existe otro lugar que posee la clave del deseo (de la que carece el mundo).» [22]

Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de

22. Clément Rosset, *Logique du pire*, P.U.F., 1970, pág. 37 (tr. cast. Ed. Barral, 1976).

deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo[23]. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica. Como dice Marx, no existe carencia, existe pasión como «ser objeto natural y sensible». No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproductos en lo real que el deseo produce. La carencia de un contra-efecto del deseo, está depositada, dispuesta, vacualizada en lo real natural y social. El deseo siempre se mantiene cerca de las condiciones de existencia objetiva, se las adhiere y las sigue, no sobrevive a ellas, se desplaza con ellas, por ello es tan fácilmente deseo de morir, mientras que la necesidad mide el alejamiento de un sujeto que perdió el deseo al perder la síntesis pasiva de estas condiciones. La necesidad como práctica del vacío no tiene más sentido que ese: ir a buscar, capturar, ser parásito de las síntesis pasivas allí donde estén. Por más que digamos: no se es hierba, hace tiempo que se ha perdido la síntesis clorofílica, es preciso comer... El deseo se convierte entonces en este miedo abyecto a carecer. Pero justamente, esta frase no la pronuncian los pobres o los desposeídos. Ellos, por el contrario, saben que están cerca de la hierba, y que el deseo «necesita» pocas cosas, *no estas cosas que se les deja, sino estas mismas cosas de las que no se cesa de desposeerles*, y que no constituían una carencia en el corazón del sujeto, sino más bien la objetividad del hombre, el ser objetivo del hombre, para el cual desear es producir, producir en realidad. Lo real no es imposible; por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible. No es el deseo el que expresa una carencia molar en el sujeto, sino la organización molar la que destituye al deseo de su ser objetivo. Los revolucionarios, los artistas y los videntes se contentan con ser objetivos, nada más que objetivos: saben que el deseo abraza a la vida con una potencia productiva, y la reproduce de una forma tan intensa que tiene pocas necesidades. Y tanto peor para los que creen que es fácil de decir, o que es una idea en los libros. «De lo

23. La admirable teoría sobre el deseo de Lacan creemos que tiene dos polos: uno con relación al «pequeño objeto-a» como máquina deseante, que define el deseo por una producción real, superando toda idea de necesidad y también de fantasma; otro con relación al «gran Otro» como significante, que reintroduce una cierta idea de carencia. Podemos ver claramente la oscilación entre estos dos polos en el artículo de Leclaire sobre «La Réalité du désir» (en *Sexualité humaine*, Aubier, 1970).

poco que leí saqué la conclusión de que los hombres que más se empapaban en la vida, que la moldeaban, que eran la propia vida, comían poco, dormían poco, poseían pocos bienes, si es que poseían alguno. No mantenían ilusiones en cuestiones de deber, de procreación, en los limitados fines de perpetuar la familia o defender el Estado... El mundo de los fantasmas es aquél que no hemos acabado de conquistar. Es un mundo del pasado y no del futuro. Quien va hacia adelante aferrado al pasado, arrastra consigo las cadenas del presidiario»[24]. El viviente vidente es Spinoza bajo el hábito del revolucionario napolitano. Nosotros sabemos de dónde proviene la carencia — y su correlato subjetivo el fantasma. La carencia es preparada, organizada, en la producción social. Es contraproducida por mediación de la antiproducción que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia. Nunca es primera; la producción nunca es organizada en función de una escasez anterior, es la escasez la que se aloja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa[25]. Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de producción, hacer que todo el deseo recaiga es el gran miedo a carecer, hacer que el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo (las exigencias de la racionalidad), mientras que la producción del deseo pasa al fantasma (nada más que al fantasma).

No existe por una parte una producción social de realidad y por otra una producción deseante de fantasma. Entre estas dos producciones no se establecen más que lazos secundarios de introyección y de proyección, como si las prácticas sociales se doblasen en prácticas mentales interiorizadas, o bien como si las prácticas mentales se proyectasen en los sistemas sociales, sin que nunca unas mermasen a las otras. Mientras nos contentemos con colocar paralelamente, por una parte, el dinero, el oro, el capital y el triángulo capitalista, y por otra parte, la libido, el ano, el falo y el triángulo familiar, nos entregaremos a un agradable pasatiempo; sin embargo, los mecanismos del dinero permanecen por completo indiferentes a las proyecciones anales de quienes lo manejan. El paralelismo Marx-Freud permanece por completo estéril e indife-

24. H. Miller, *Sexus*, tr. fr. Buchet-Chastel, pág. 277 (tr. cast. Seix Barral, 1984).

25. Maurice Clavel señala, a propósito de Sartre, que una filosofía marxista no permite que se introduzca en el principio la noción de escasez o rareza: «Esta escasez anterior a la explotación erige en realidad nunca independiente, puesto que está situada a un nivel primordial, la ley de la oferta y la demanda. Por tanto, ya no se trata de incluir o deducir esta ley en el marxismo, puesto que es inmediatamente legible desde antes, en un plano del que el marxismo mismo se derivaría. Marx, riguroso, se niega a utilizar la noción de rareza (en el sentido de escasez, N. del T.), y debe negarla, pues esta categoría lo arruinaría» (*Qui est aliéné?*, Flammarion, 1970, pág. 330).

rente, colocando en escena términos que se interiorizan o se proyectan el uno en el otro sin cesar de ser extranjeros, como en esta famosa ecuación dinero = mierda. En verdad, *la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*. Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. *Sólo hay el deseo y lo social, y nada más*. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo, en la organización que se desprende de él bajo tal o cual condición que deberemos analizar. Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): «¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?» Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario[26]. Sin embargo, Reich no llega a dar una respuesta suficiente, ya que a su vez restaura lo que estaba abatiendo, al distinguir la racionalidad tal como es o debería ser en el proceso de la producción social, y lo irracional en el deseo, siendo tan sólo lo segundo justiciable por el psicoanálisis. Por tanto, reserva al psicoanálisis la única explicación de lo «negativo», de lo «subjetivo» y de lo «inhibido» en el campo social. Con lo cual, necesariamente, llega a un dualismo entre el objeto real racionalmente producido y la producción fantasmática irracional[27]. Renuncia a descubrir la *común medida o la coextensión del campo social y del deseo.* Ocurría que, para fundar verdaderamente una psi-

26. Reich, *Psycologie de masse du fascisme* (tr. cast. Ed. Bruguera, 1980).

27. En los culturalistas encontramos una distinción entre sistemas racionales y sistemas proyectivos, no aplicándose el psicoanálisis más que a estos últimos (por ejemplo, Kardiner). A pesar de su hostilidad frente al culturalismo, Reich, y también Marcuse, recogen algún aspecto de esta dualidad, aunque determinan y aprecian de un modo por completo distinto lo racional y lo irracional.

quiatría materialista, le faltaba la categoría de producción deseante, a la cual lo real fue sometido bajo sus formas llamadas tanto racionales como irracionales.

La existencia masiva de una represión social realizada sobre la producción deseante no afecta para nada nuestro principio: el deseo produce lo real, o la producción deseante no es más que la producción social. No es cuestión de reservar al deseo una forma de existencia particular, una realidad mental o psíquica que se opondría a la realidad material de la producción social. Las máquinas deseantes no son máquinas fantasmáticas u oníricas, que se distinguirían de las máquinas técnicas y sociales y las doblarían. Los fantasmas son más bien expresiones secundarias que provienen de la identidad de las dos clases de máquinas en un medio dado. El fantasma nunca es individual; *es fantasma de grupo,* como supo mostrarlo el análisis institucional. Y si hay dos clases de fantasmas de grupo, es debido a que la identidad puede ser leída en los dos sentidos, según que las máquinas deseantes sean tomadas en las grandes masas gregarias que forman, o según que las máquinas sociales sean relacionadas con las fuerzas elementales del deseo que las forman. Por tanto, puede suceder, en el fantasma de grupo, que la libido cargue el campo social existente, comprendido en sus formas más represivas; o puede suceder, al contrario, que proceda a una contracatexis que conecte el deseo revolucionario con el campo social existente (por ejemplo, las grandes utopías socialistas del siglo XIX funcionan, no como modelos ideales, sino como fantasmas de grupo, es decir, como agentes de la productividad real del deseo que hacen posible una descarga, retiro de catexis, o una «desinstitución» del campo social actual, en provecho de una institución revolucionaria del propio deseo). Pero, entre ambas, entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales técnicas, nunca existe diferencia de naturaleza. Existe una distinción, pero sólo una distinción de régimen, según *relaciones de tamaño*. Son las mismas máquinas, con una diferencia aproximada de régimen; y ello es lo que precisamente muestran los fantasmas de grupo.

Cuando anteriormente esbozábamos un paralelo entre la producción social y la producción deseante, para mostrar en ambos casos la presencia de una instancia de antiproducción presta a volcarse sobre las formas productivas y a apropiárselas, este paralelismo no prejuzgaba para nada la relación entre las dos producciones. Tan sólo podíamos precisar algunos aspectos relativos a la distinción de régimen. En primer lugar, las máquinas técnicas no funcionan, evidentemente, más que con la condición de no estar estropeadas; su límite propio es el desgaste y no el desarreglo. Marx puede basarse en este simple principio para mostrar que el régimen de las máquinas técnicas es el de una

firme distinción entre el medio de producción y el producto, gracias a la cual la máquina transmite el valor al producto, y sólo el valor que pierde desgastándose. Las máquinas deseantes, por el contrario, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas: el producir siempre se injerta sobre el producto, y las piezas de la máquina también son el combustible. El arte a menudo utiliza esta propiedad creando verdaderos fantasmas de grupo que cortocircuitan la producción social con una producción deseante, e introducen una función de desarreglo en la reproducción de máquinas técnicas. Como por ejemplo los violines quemados de Arman o los coches comprimidos de César. O de una forma más general, el método de paranoia crítica de Dalí asegura la explosión de una máquina deseante en un objeto de producción social. Sin embargo, ya Ravel prefería el desarreglo al desgaste y sustituía la marcha lenta y la extinción gradual por las detenciones bruscas, las vacilaciones, las trepidaciones, los fallos, las roturas[28]. El artista es el señor de los objetos; integra en su arte objetos rotos, quemados, desarreglados para devolverlos al régimen de las máquinas deseantes en las que el desarreglo, el romperse, forma parte del propio funcionamiento; presenta máquinas paranoicas, milagrosas, célibes, como otras tantas máquinas técnicas, libre para minar las máquinas técnicas con máquinas deseantes. Además, la propia obra de arte es máquina deseante. El artista amontona su tesoro para una próxima explosión, y es por ello por lo que encuentra que las destrucciones, verdaderamente, no llegan con la suficiente rapidez.

Una segunda diferencia de régimen se desprende de ello: las máquinas deseantes producen por sí mismas la antiproducción, mientras que la antiproducción propia de las máquinas técnicas sólo es producida en las condiciones extrínsecas de la reproducción del proceso (aunque estas condiciones no vengan «después»). Por esta razón, las máquinas técnicas no son una categoría económica, y siempre remiten a un socius o máquina social que no se confunde con ellas y que condiciona esta reproducción. Por tanto, una máquina técnica no es causa, sino sólo índice de una forma general de la producción social: así por ejemplo, las máquinas manuales y las sociedades primitivas, la máquina hidráulica y el modo asiático, la máquina industrial y el capitalismo. Por tanto, cuando planteábamos el socius como lo análogo a un cuerpo lleno sin órganos, no dejaba de haber una diferencia importante. Pues las máquinas deseantes son la categoría fundamental de la economía del deseo, ya que producen por sí mismas un cuerpo sin órganos y no distinguen a los agentes de sus propias piezas, ni las relaciones de producción de sus propias relaciones,

28. Jankelevitch, *Ravel*, Ed. du Seuil, págs. 74-80.

ni lo social de lo técnico. Las máquinas deseantes son a la vez técnicas y sociales. Es en este sentido que la producción deseante constituye el lugar de una represión originaria, mientras que la producción social es el lugar de la represión general, y que de ésta a aquélla se ejerce algo que se parece a la represión secundaria «propiamente dicha»: todo depende de la situación del cuerpo sin órganos, o de su equivalente, según sea resultado interno o condición extrínseca (cambia notablemente el papel del instinto de muerte).

Sin embargo, son las mismas máquinas bajo dos regímenes diferentes —aunque sea una extraña aventura para el deseo el desear la represión. Sólo hay una producción, la de lo real. Sin duda, podemos expresar esta identidad de dos maneras, pero estas dos maneras constituyen la auto-producción del inconsciente como oído. Podemos decir que toda producción social se desprende de la producción deseante en determinadas condiciones: en primer lugar, el *Homo natura*. No obstante, también podemos decir, y más exactamente, que la producción deseante es en primer lugar social y que no tiende a liberarse más que al final (en primer lugar, el *Homo historia*). Ocurre que el cuerpo sin órganos no está dado por sí mismo en un origen, y luego proyectado en las diferentes clases de socius, como si un gran paranoico, jefe de la horda primitiva, estuviese en la base de la organización social. La máquina social o socius puede ser el cuerpo de la Tierra, el cuerpo del Déspota, el cuerpo del Dinero. Nunca es una proyección del cuerpo sin órganos. Más bien, el último residuo de un socius desterritorializado es el cuerpo sin órganos. El problema del socius siempre ha sido éste: codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado. Cuando la *máquina territorial* primitiva ya no bastó, la *máquina despótica* instauró una especie de sobrecodificación. Sin embargo, la *máquina capitalista*, en tanto que se establece sobre las ruinas más o menos lejanas de un Estado despótico, se encuentra en una situación por completo nueva: la descodificación y la desterritorialización de los flujos. El capitalismo no se enfrenta a esa situación desde afuera, puesto que de ella vive y encuentra en ella a la vez su condición y su materia, y la impone con toda su violencia. Su producción y su represión soberanas no pueden ejercerse más que a este precio. El capitalismo nace, en efecto, del encuentro entre dos clases de flujos, flujos descodificados de producción bajo la forma del capital-dinero, flujos descodificados del trabajo bajo la forma del «trabajador libre». Además, al contrario que las máquinas sociales precedentes, la máquina capitalista es incapaz de proporcionar un código que cubra el conjunto del campo social. La propia idea de código la sustituye en el dinero por una axiomática de las cantidades abstractas que siempre llega

más lejos en el movimiento de desterritorialización del socius. El capitalismo tiende hacia un umbral de descodificación, que deshace el socius en provecho de un cuerpo sin órganos y que, sobre este cuerpo, libera los flujos del deseo en un campo desterritorializado. ¿Podemos decir, en este sentido, que la esquizofrenia es el producto de la máquina capitalista, como la manía depresiva y la paranoia son el producto de la máquina despótica, como la histeria el producto de la máquina territorial?[29]

La descodificación de los flujos, la desterritorialización del socius forman, de este modo, la tendencia más esencial del capitalismo. No cesa de aproximarse a su límite, que es un límite propiamente esquizofrénico. Tiende con todas sus fuerzas a producir el esquizo como el sujeto de los flujos descodificados sobre el cuerpo sin órganos —más capitalista que el capitalista y más proletario que el proletario. Tender siempre hacia lo más lejano, hasta el punto en que el capitalismo se enviaría a la luna con todos sus flujos: en verdad, todavía no hemos visto nada. Cuando decimos que la esquizofrenia es nuestra enfermedad, la enfermedad de nuestra época, no queremos decir solamente que la vida moderna nos vuelve locos. No se trata de modo de vida, sino de proceso de producción. No se trata tampoco de un simple paralelismo, aunque el paralelismo ya sea más exacto, desde el punto de vista del fracaso de los códigos, por ejemplo, entre los fenómenos de deslizamiento de sentido en los esquizofrénicos y los mecanismos de discordancia creciente en todos los estratos de la sociedad industrial. De hecho, queremos decir que el capitalismo, en su proceso de producción, produce una formidable carga esquizofrénica sobre la que hace caer todo el peso de su represión, pero que no cesa de reproducirse como límite del proceso. Pues el capitalismo no cesa de contrariar, de inhibir su tendencia al mismo tiempo que se precipita en ella; no cesa de rechazar su límite al mismo tiempo que tiende a él. El capitalismo instaura o restaura todas las clases de territorialidades residuales y facticias, imaginarias o simbólicas, sobre las que intenta, tanto bien como mal, volver a codificar, a sellar las personas derivadas de las cantidades abstractas. Todo vuelve a pasar, todo

29. Sobre la histeria, la esquizofrenia y sus relaciones con estructuras sociales cf. los análisis de Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie général,* tr. fr. Gallimard, págs. 67 sg. (tr. cast. Barral Editores, 1973), y las hermosas páginas de Jaspers, *Strindberg et van Gogh,* tr. fr. Ed. de Minuit, págs. 232-236 (tr. cast. Ed. Aguilar) (¿En nuestra época, es la locura «una condición de completa sinceridad, en campos en los que, en tiempos menos incoherentes, hubieran sido posibles sin ella experiencia y expresión honesta»? — pregunta que Jaspers corrige añadiendo: «Hemos visto que antaño algunos seres se esforzaban por lograr la histeria; del mismo modo, hoy podríamos decir que muchos se esfuerzan por llegar a la locura. Pero si la primera tentativa es posible psicológicamente en cierta medida, la otra no lo es en modo alguno y sólo puede conducir a la mentira.»).

vuelve de nuevo, los Estados, las patrias, las familias. Esto es lo que convierte al capitalismo, en su ideología, en «la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído». Lo real no es imposible, sino cada vez más artificial. Marx llamaba ley de la tendencia opuesta al doble movimiento de la baja tendencial de la tasa de ganancia y del crecimiento de la masa absoluta de plusvalía. Como corolario de esta ley está el doble movimiento de la descodificación o de la desterritorialización de los flujos y de su nueva territorialización violenta y facticia. Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista, descodificando y axiomatizando los flujos para extraer su plusvalía, tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policiales, vuelven a territorializarlo todo absorbiendo una parte creciente de plusvalía.

Ciertamente, no es en relación con las pulsiones que podemos dar definiciones suficientes y actuales del neurótico, del perverso y del psicótico; pues las pulsiones son tan sólo las propias máquinas deseantes. Podemos darlas en relación con las territorialidades modernas. El neurótico sigue instalado en las territorialidades residuales o facticias de nuestra sociedad, y todas las vuelca sobre Edipo como última territorialidad que se reconstituye en el gabinete del analista, sobre el cuerpo lleno del psicoanalista (sí, el patrón, es el padre, y también el jefe del Estado, y usted también, doctor...) El perverso es el que toma el artificio a la palabra: palabra: usted quiere, usted tendrá, territorialidades infinitamente más artificiales todavía que las que la sociedad nos propone, nuevas familias por completo artificiales, sociedades secretas y lunares. En cuanto al esquizo, con su paso vacilante que no cesa de errar, de tropezar, siempre se hunde más hondo en la desterritorialización, sobre su propio cuerpo sin órganos en el infinito de la descomposición del socius, y tal vez ésta es su propia manera de recobrar la tierra, el paseo del esquizo. El esquizofrénico se mantiene en el límite del capitalismo: es su tendencia desarrollada, el excedente de producto, el proletario y el ángel exterminador. Mezcla todos los códigos, y lleva los flujos descodificados del deseo. Lo real fluye. Los dos aspectos del *proceso* se unen: el proceso metafísico que nos pone en contacto con lo «demoníaco» en la naturaleza o en el corazón de la tierra, el proceso histórico de la producción social que restituye a las máquinas deseantes una autonomía con respecto a la máquina social desterritorializada. La esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social. La producción deseante y su diferencia de régimen con respecto a la producción social están, por tanto, en el final y no en el principio. De una a otra no hay más que un devenir que es el devenir de la realidad. Y si la psiquiatría materialista se define por la introducción del concepto de producción en el deseo, no puede evitar

plantear en términos escatológicos el problema de la relación final entre la máquina analítica, la máquina revolucionaria y las máquinas deseantes.

* * *

¿En qué son las máquinas deseantes verdaderamente máquinas, inde-pendientemente de cualquier metáfora? Una máquina se define como un sistema de cortes. No se trata en modo alguno del corte considerado como separación con la realidad; los cortes operan en dimensiones variables según el carácter considerado. Toda máquina, en primer lugar, está en relación con un flujo material continuo (*hylè*) en el cual ella corta. La máquina funciona como máquina de cortar jabón: los cortes efectúan extracciones en el flujo asociativo. Así por ejemplo, el ano y el flujo de mierda que corta; la boca y el flujo de leche, pero también el flujo de aire, y el flujo sonoro; el pene y el flujo de orina, pero también el flujo de esperma. Cada flujo asociativo debe ser considerado como ideal, flujo infinito de un muslo de cerdo inmenso. La hylè designa, en efecto, la continuidad pura que una materia posee idealmente. Cuando Jaulin describe las polillas y polvos que se toman en la iniciación, muestra que cada año son producidos como un conjunto de extracciones sobre «una sucesión infinita que teóricamente no posee más que un sólo origen», única bola extendida hasta los confines del universo[30]. El corte no se opone a la continuidad, la condiciona, implica o define lo que corta como continuidad ideal. Pues, como hemos visto, toda máquina es máquina de máquina. La máquina sólo produce un corte de flujo cuando está conectada a otra máquina que se supone productora del flujo. Y sin duda, esta otra máquina es, en realidad, a su vez corte. Pero no lo es más que en relación con la tercera máquina que produce idealmente, es decir, relativamente, un flujo continuo infinito. Así por ejemplo, la máquina-ano y la máquina-intestino, la máquina-intestino y la máquina-estómago, la máquina-estómago y la máquina-boca, la máquina-boca y el flujo del rebaño («y además, y además, y además...»). En una palabra, toda máquina es corte de flujo con respecto a aquélla a la que está conectada, pero ella misma es flujo o producción de flujo con respecto a la que se le conecta. Esta es la ley de la producción de producción. Por ello, en el límite de las conexiones transversales o transfinitas, el objeto parcial y el flujo continuo, el corte y la conexión, se confunden en uno —en todo lugar cortes, flujos de donde brota el deseo, y que son su productividad, realizando siempre el injerto del producir sobre el producto (es muy curioso como Melanie Klein, en su profundo descubrimiento de los objetos parciales, olvida a este respecto

30. Robert Jaulin, *La Mort Sara*, Plon, 1967, pág. 122.

el estudio de los flujos y los considera sin importancia: de ese modo, cortocircuita todas las conexiones)[31].

Connecticut, Connect — I — cut, grita el pequeño Joey. Bettelheim traza el cuadro de este niño que no vive, no come, no defeca o no duerma más que enchufándose a máquinas provistas de motores, de hilos, de lámparas, de carburadores, de hélices y de volantes: máquina eléctrica alimenticia, máquina-auto para respirar, máquina luminosa anal. Pocos ejemplos muestran tan bien el régimen de la producción deseante, y el modo como la rotura, o el desarreglo, forma parte del propio funcionamiento, o el corte, de las conexiones maquinales. Sin duda, se puede objetar que esta vida mecánica, esquizofrénica, expresa la ausencia y la destrucción del deseo más bien que el deseo, y supone determinadas actividades parentales de extremada negación ante las que el niño reacciona convirtiéndose en máquina. Pero incluso Bettelheim, favorable a una causalidad edípica o preedípica, reconoce que ésta no puede intervenir más que como respuesta a aspectos autónomos de la productividad o de la actividad del niño, libre a continuación para determinar en él una estasis improductiva o una actitud de retirada absoluta. Por tanto, existe en primer lugar una «reacción autónoma ante la experiencia total de la vida de la cual la madre no es más que una parte»[32]. Además, no es preciso creer que son las propias máquinas las que dan fe de la pérdida o de la represión del deseo (lo que Bettelheim traduce en términos de autismo). Siempre volvemos a encontrar el mismo problema: ¿cómo el proceso de producción del deseo, cómo las máquinas deseantes del niño han empezado a girar en el vacío hasta el infinito, hasta llegar a producir el niño-máquina? ¿cómo se ha transformado el proceso en fin? ¿o bien, cómo ha sido víctima de una interrupción prematura, o de una horrible agravación extrema? Sólo en relación con el cuerpo sin órganos se produce algo, contraproducto, que desvía o exaspera toda la producción de la que, sin embargo, forma parte. Pero la máquina queda como deseo, posición de deseo que prosigue su historia a través de la represión originaría y el retorno de lo reprimido, en la sucesión de las máquinas paranoicas, máquinas milagrosas y máquinas célibes por las que pasa Joey, a medida que progresa la terapéutica de Bettelheim.

En segundo lugar, toda máquina implica una especie de código que se encuentra tramado, almacenado en ella. Este código es inseparable no sólo

31. Melanie Klein, *La Psychanalyse des enfants,* P.U.F.: «La orina en su aspecto positivo es un equivalente de la leche materna, el inconsciente no distingue en absoluto entre las substancias del cuerpo.»

32. Bruno Bettelheim, *La Forteresse vide,* 1967, tr. fr. Gallimard, pág. 500. (trad. cast. Ed. Laia, 1981).

de su registro y de su transmisión en las diferentes regiones del cuerpo, sino también del registro de cada una de las regiones en sus relaciones con las otras. Un órgano puede estar asociado a diversos flujos según diferentes conexiones; puede vacilar entre varias regiones, e incluso puede tomar sobre sí mismo el régimen de otro órgano (la boca anoréxica). Toda clase de cuestiones funcionales se plantean: ¿qué flujo cortar? ¿dónde cortar? ¿cómo y de qué modo? ¿Qué sitio hay que dejar a otros productores o antiproductores (el lugar del hermano pequeño)? ¿Es preciso o no es preciso atragantarse con lo que uno come, tragar el aire, cagar con la boca? En todo lugar los registros, las informaciones, las transmisiones, forman un cuadriculado de disyunciones, de distinto tipo que las conexiones precedentes. Pertenece a Lacan el descubrimiento de este rico dominio de un código del inconsciente, envolviendo la o las cadenas significantes; y el haber transformado de este modo el análisis (en este aspecto el texto básico es *la Lettre volée*). Pero qué extraño es este dominio en virtud de su multiplicidad, hasta el punto que apenas podemos hablar de *una* cadena o incluso de *un* código deseante. Las cadenas son llamadas significantes porque están hechas con signos, pero estos signos no son en sí mismos significantes. El código se parece menos a un lenguaje que a una jerga, formación abierta y polívoca. Los signos aquí son de cualquier naturaleza, indiferentes a su soporte (¿o es el soporte el que les es indiferente? El soporte es el cuerpo sin órganos). Carecen de plan previo, trabajan a todos los niveles y en todas las conexiones; cada uno habla su propia lengua y establece con los otros síntesis tanto más directas en transversal en cuanto permanecen indirectas en la dimensión de los elementos. Las disyunciones propias a estas cadenas todavía no implican ninguna exclusión, las exclusiones no pueden surgir más que por un juego de inhibidores y de represores que vienen a determinar el soporte y a fijar un sujeto específico y personal[33]. Ninguna cadena es homogénea, pero se parece a un desfile de letras de diferentes alfabetos en el que surgirían de repente un ideograma, un pictograma, la pequeña imagen de un elefante que pasa o de un sol que se levanta. De repente, en la cadena que mezcla (sin componerlos) fonemas, morfemas, etc., aparecen los bigotes de papá, el brazo levantado de mamá, una cinta, una muchacha, un policía, un zapato. Cada cadena captura

33. Lacan, *Ecrits,* «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», ed. du Seuil, pág. 658: «...una exclusión que proviene de estos signos como tales y que no puede ejercerse más que como condición de consistencia en una cadena por cons¬tituir; añadamos que la dimensión en la que se controla esta condición es sólo la traducción de la que una cadena tal es capaz. Detengámonos todavía un instante en este loto. Para considerar que es la inorganización real por la que estos elementos están mezclados, en lo ordinal, al azar, la que con motivo de su salida nos hace sacar las suertes...».

fragmentos de otras cadenas de las que saca una plusvalía, como el código (o cifrado) de la orquídea «saca» la forma de una avispa: fenómeno de plusvalía de código. Todo un sistema de agujas y de sacar a suerte forman fenómenos aleatorios parcialmente dependientes, parecidos a una cadena de Markoff. Los registros de transmisiones provenientes de los códigos internos del medio exterior, de una región a otra del organismo, se cruzan según las vías perpetuamente ramificadas de la gran síntesis disyuntiva. Si allí existe una escritura, es una escritura *en el mismo Real,* extrañamente polívoca y nunca bi-unívoca, lineal, una escritura transcursiva y nunca discursiva: todo el campo de la «inorganización real» de las síntesis pasivas, en el que en vano se buscaría algo que se pudiese llamar el significante, y que no cesa de componer y descomponer las cadenas en signos que no poseen ninguna vocación para ser significantes. Producir el deseo, ésta es la única vocación del signo, en todos dos sentidos en que ello se maquina.

Estas cadenas son sin cesar el lugar de alejamiento en todas direcciones, en todas partes esquizias que se valen por sí mismas y que sobre todo no es preciso llenar. Esta es, por tanto, la segunda característica de la máquina: cortes-separación, que no se confunden con los cortes-extracción. Estos llevan a flujos continuos y remiten a los objetos parciales. Aquellos conciernen a las cadenas heterogéneas y proceden por segmentos separables, stocks móviles, como bloques o ladrillos volantes. Es preciso concebir cada ladrillo emitido a distancia y compuesto por elementos heterogéneos: no sólo encerrando una inscripción con signos de diferentes alfabetos, sino también con figuras y luego una o varias pajas, y tal vez un cadáver. La extracción o toma de flujo implica la separación de la cadena; y los objetos parciales de la producción suponen los stocks o los ladrillos de registro, en la coexistencia y la interacción de todas las síntesis. ¿Cómo podría haber extracción parcial en un flujo, sin separación fragmentaria en un código que llega a informar el flujo? Si hace poco dijimos que el esquizo está en el límite de los flujos descodificados del deseo, era preciso entenderlo como de los códigos sociales en los que un Significante despótico aplasta todas las cadenas, las linealiza, les da una bi-univocidad, y se sirve de los ladrillos como de otros tantos elementos inmóviles para una muralla de la China imperial. Pero el esquizo los separa, los despega, se los lleva en todos los sentidos para recobrar una nueva polivocidad que es el código del deseo. Toda composición, y también toda descomposición, se realiza con ladrillos móviles. *Diaschisis* y *diaspasis,* decía Monakow: sea una lesión que se extiende según fibras que la unen a otras regiones y en ellas provoca *a distancia* fenómenos incomprensibles desde un punto de vista puramente mecanicista

(pero no maquínico); sea un trastorno de la vida humoral que lleva consigo una desviación de la energía nerviosa y la instauración de direcciones rotas, fragmentadas, en la esfera de los instintos. Los ladrillos son las piezas esenciales de las máquinas deseantes desde el punto de vista del procedimiento de registro: a la vez partes componentes y productos de descomposición que no se localizan especialmente más que en tal o cual momento, en relación con la gran máquina temporal que es el sistema nervioso (máquina melódica del tipo «caja de música», de localización no espacial)[34]. Lo que produce el carácter desigual del libro de Monakow y Mourgue es su superación infinita de todo el jacksonismo en el que se inspira, es la teoría de los ladrillos, de su separación y su fragmentación, pero sobre todo es que una teoría semejante supone haber introducido el deseo en la neurología.

El tercer corte de la máquina deseante es el corte-resto o residuo, que produce un sujeto al lado de la máquina, pieza adyacente de la máquina. Y si este sujeto no tiene identidad específica o personal, si recorre el cuerpo sin órganos sin romper su indiferencia, es debido a que no sólo es una parte al lado de la máquina, sino una parte a su vez partida, a la que llegan partes correspondientes a las separaciones de cadena y a las extracciones de flujo realizadas por la máquina. Además, consume los estados por los que pasa, y nace de estos estados, siempre deducido de estos estados como una parte formada de partes, de las que cada una llena en un momento el cuerpo sin órganos. Lo que permite a Lacan desarrollar un juego maquínico más que etimológico, *parere* / procurar, *separare* / separar, *se parere* / engendrarse a sí mismo, al señalar el carácter intensivo de un juego de esta clase: la parte no tiene nada que ver con el todo, «ella desempeña su parte por completo sola. El sujeto procede aquí de su partición a su parto..., por ello, el sujeto puede procurarse lo que aquí le concierne, un estado que nosotros calificaremos como civil. Nada en la vida de nadie desencadena más encarnizamiento para lograrlo. Para ser pars, sacrificaría una gran parte de sus intereses»...[35] No más que los otros cortes, el corte subjetivo no designa una carencia, sino al contrario una parte que vuelve al sujeto como parte, una renta que vuelve al sujeto como resto (incluso ahí, ¡qué mal modelo es el modelo edípico de la castración!) Ocurre que los cortes no son el resultado de un análisis, pues son síntesis. Son las síntesis que producen las divisiones. Consideremos el ejemplo del retorno de la leche en el eructo del niño; a la vez es restitución de extracción en el flujo asociativo, reproducción

34. Monakow y Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, Alcan, 1928.

35. Lacan, *Ecrits,* «Position de l'inconscient», pág. 843. (Tr. cast. abv. Ed. Siglo XXI).

de separación o alejamiento en la cadena significante, residuo que vuelve al sujeto por su propia parte. La máquina deseante no es una metáfora; es lo que corta y es cortado según estos tres modos. El primer modo remite a la síntesis conectiva y moviliza la libido como energía de extracción. El segundo remite a la síntesis disyuntiva y moviliza el Numen como energía de separación. El tercero remite a la síntesis conjuntiva y moviliza la Voluptas como energía residual. Bajo estos tres aspectos, el proceso de la producción deseante es simultáneamente producción de producción, producción de registro, producción de consumo. Extraer, separar, «dar restos», es producir y efectuar las operaciones reales del deseo.

* * *

En las máquinas deseantes todo funciona al mismo tiempo, pero en los hiatos y las rupturas, las averías y los fallos, las intermitencias y los cortocircuitos, las distancias y las parcelaciones, en una suma que nunca reúne sus partes en un todo. En ellas los cortes son productivos, e incluso son reuniones. Las disyunciones, en tanto que disyunciones, son inclusivas. Los propios consumos son pasos, devenires y regresos. Maurice Blanchot ha sabido plantear el problema con todo rigor, al nivel de una máquina literaria: ¿cómo producir, y pensar, fragmentos que tengan entre sí relaciones de diferencia en tanto que tal, que tengan como relaciones entre sí a su propia diferencia, sin referencias a una totalidad original incluso perdida, ni a un totalidad resultante incluso por llegar?[36] Sólo la categoría de *multiplicidad*, empleada como sustantivo y superando lo múltiple tanto como lo Uno, superando la relación predicativa de lo Uno y de lo múltiple, es capaz de dar cuenta de la producción deseante: la producción deseante es multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad. Estamos en la edad de los objetos parciales, de los ladrillos y de los restos o residuos. Ya no creemos en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que *al lado*. Y si encontramos una totalidad tal al lado de partes, esta totalidad es un todo *de* aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad *de* todas aquellas partes, pero que no las unifica, y que se añade a ellas como una nueva parte compues-

36. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini,* Gallimard, 1969, págs. 451-452.

ta aparte. «Surge, pero aplicándose esta vez al conjunto, como determinado pedazo compuesto aparte, nacido de una inspiración» — nos dice Proust de la unidad de la obra de Balzac, pero también de la suya. Y en la máquina literaria de *la Recherche du temps perdu,* es sorprendente hasta que punto todas las partes son producidas como lados disimétricos, direcciones rotas, cajas cerradas, vasos no comunicantes, compartimentos, en los que incluso las contigüidades son distancias, y las distancias afirmaciones, pedazos de puzzle que no pertenecen a uno solo, sino a puzzles diferentes, violentamente insertados unos en otros, siempre locales y nunca específicos, y sus bordes discordantes siempre forzados, profanados, imbricados unos en otros, siempre con restos. Esta es la obra esquizoide por excelencia: podríamos decir que la culpabilidad, las declaraciones de culpabilidad, no están presentes más que para reír. (En términos kleinianos se podría decir que la posición depresiva no es más que una cobertura para una posición esquizoide más profunda). Pues los rigores de la ley sólo en apariencia expresan la protesta de lo Uno y, por el contrario, encuentran su verdadero objeto en la absolución de los universos parcelados, en los que la ley no reúne nada en un Todo, sino que por el contrario mide y distribuye las separaciones, las dispersiones, los estallidos de los que saca su inocencia en la locura. Por ello, el tema aparente de la culpabilidad se entrelaza en Proust con otro tema que lo niega, el de la ingenuidad vegetal en la separación de los sexos, en los encuentros de Charlus así como en el sueño de Albertine, allí donde reinan las flores y se revela la inocencia de la locura, locura manifiesta de Charlus o locura supuesta de Albertine.

Pues Proust decía que el todo es producido, que es producido como una parte al lado de las partes, que ni unifica ni totaliza, sino que se aplica a ellas instaurando solamente comunicaciones aberrantes entre vasos no comunicantes, unidades transversales entre elementos que mantienen toda su diferencia en sus propias dimensiones. Así por ejemplo, en el viaje en ferrocarril, nunca hay totalidad de lo que se ve ni unidad de los puntos de vista; sólo en la *transversal* que traza el viajero enloquecido de una ventana a otra, «para aproximar, para pegar los fragmentos intermitentes y opuestos». Aproximar, pegar, es lo que Joyce denominaba «re-embody». El cuerpo sin órganos es producido como un todo, pero en su debido lugar, en el proceso de producción, al lado de las partes que ni unifica ni totaliza. Y cuando se aplica a ellas, se vuelca sobre ellas, e induce comunicaciones transversales, avisos transfinitos, inscripciones polívocas y transcursivas, sobre su propia superficie en la que los cortes funcionales de los objetos parciales no cesan de ser recortados por los cortes de cadenas significantes y por los cortes de un sujeto que allí se orienta. El todo

no sólo coexiste con las partes, es contiguo, él mismo producido aparte, y aplicándose a ellas: los genetistas lo muestran a su modo cuando dicen que «los aminoácidos son asimilados individualmente en la célula, pues son colocados en el orden conveniente por un mecanismo análogo a un molde en el que la cadena lateral característica de cada ácido se coloca en su propia posición»[37]. Por regla general, el problema de las relaciones partes-todo permanece mal planteado tanto por el mecanicismo como por el vitalismo clásicos, en tanto el todo es considerado como totalidad derivada de las partes, o como totalidad originaria de la que emanan las partes, o como totalización dialéctica. El mecanicismo no más que el vitalismo, no ha captado la naturaleza de las máquinas deseantes, ni la doble necesidad de introducir la producción en el deseo tanto como el deseo en la mecánica.

No hay una evolución de las pulsiones que las haría progresar, con sus objetos, hacia un todo de integración, como tampoco hay una totalidad primitiva de la que derivarían. Melanie Klein hizo el maravilloso descubrimiento de los objetos parciales, este mundo de explosiones, de rotaciones, de vibraciones. Sin embargo, ¿cómo explicar que fracase en la lógica de estos objetos? En primer lugar, ocurre que Melanie Klein los piensa como fantasmas y los juzga desde el punto de vista del consumo, y no como producción real. Asigna mecanismos de causa (como la introyección y la proyección), de efecto (gratificación y frustración), de expresión (lo bueno y lo malo), que le imponen una concepción idealista del objeto parcial. No lo vincula a un verdadero proceso de producción como podría ser el de las máquinas deseantes. En segundo lugar, Melanie Klein no se desembaraza de la idea de que los objetos parciales esquizo-paranoides remiten a un todo, ya original en una fase primitiva, ya por llegar en la posición depresiva ulterior (el Objeto completo). Los objetos parciales, por tanto, le parecen extraídos de personas globales; y no sólo entran en totalidades de integración concernientes al yo, el objeto y las pulsiones, sino que además ya constituyen el primer tipo de relación objetal entre el yo, el padre y la madre. Ahora bien, precisamente es ahí donde todo se decide a fin de cuentas. Es por completo cierto que los objetos parciales tienen en sí mismos una carga suficiente como para hacer estallar a Edipo y destituirle de su imbécil pretensión de representar el inconsciente, de triangular el inconsciente, de captar toda la producción deseante. La cuestión que aquí se plantea no es en modo alguno la de una importancia relativa de lo que podemos llamar *preedípico* con respecto a Edipo (pues «preedípico» todavía presenta una referencia evolutiva o estructural con Edipo). La cuestión es la del carácter ab-

37. J. H. Rush, *L'Origine de la vie,* tr. fr. Payot, pág. 141.

solutamente *anedípico* de la producción deseante. Pero por conservar el punto de vista del todo, de las personas globales y de los objetos completos — y tal vez también por querer evitar lo peor con respecto a la Asociación Psicoanalítica Internacional que escribió sobre su puerta: «que nadie entre aquí si no es edípico»—, Melanie Klein no utiliza los objetos parciales para hacer saltar la picota de Edipo, sino al contrario, los utiliza o finge utilizarlos para diluir Edipo, para miniaturizarlo, multiplicarlo, esparcirlo en la primera infancia.

Y si escogemos el ejemplo menos edipizante de todos los psicoanalistas, es para mostrar el «forcing» que debe realizar para armonizar a Edipo con la producción deseante. Con mayor razón se dará en los psicoanalistas normales que ni siquiera tienen conciencia del «movimiento». No es sugestión, es terrorismo. Melanie Klein escribe: «La primera vez que Dick vino a mi consulta no manifestó ninguna emoción cuando su niñera me lo confió. Cuando le enseñé los juguetes que tenía preparados, los miró sin el menor interés. Cogí un tren grande y lo coloqué al lado de un tren más pequeño y *los llamé* con el nombre de "tren papá" y "tren Dick". A continuación, tomó el tren que yo había llamado "Dick" y lo hizo rodar hasta la ventana y dijo "Estación". *Yo le expliqué* "la estación es mamá; Dick entra en mamá". Dejó el tren y corrió a colocarse entre la puerta interior y la puerta exterior de la habitación, se encerró diciendo "negro" y salió en seguida corriendo. Repitió varias veces esta operación. *Le expliqué* que "en mamá se está negro; Dick está en el negro de mamá"... *Cuando su análisis hubo progresado... Dick descubrió también* que el lavabo simbolizaba el cuerpo materno y manifestó un miedo extraordinario a mojarse con el agua»[38]. ¡Di que es Edipo o si no recibirás una bofetada! El psicoanalista nunca pregunta: «¿Qué son para ti tus máquinas deseantes?», sino que exclama: «¡Responde papá-mamá cuando te hablo!» Incluso Melanie Klein... Entonces toda la producción deseante es aplastada, abatida, sobre las imágenes parentales, alineada en las fases preedípicas, totalizada en Edipo: de este modo, la lógica de los objetos parciales es reducida a nada. Edipo se convierte desde ahora para nosotros en la piedra de toque de la lógica. Pues, corno ya lo presentíamos al principio, los objetos parciales sólo en apariencia son extraídos de las personas globales; son producidos realmente por extracción sobre un flujo o una hylè no personal, con la que comunican al conectarse con otros objetos parciales. El inconsciente ignora las personas. Los objetos parciales no son representantes de los personajes parentales ni de los soportes de relaciones familiares; son piezas en las máquinas deseantes, que remiten a

38. Melanie Klein, *Essais de psychanalyse,* tr. fr. Payot, págs. 269-271 (el subrayado es nuestro).

un proceso y a relaciones de producción irreductibles y primeras con respecto a lo que se deja registrar en la figura de Edipo.

Cuando se habla de la ruptura Freud-Jung, se olvida demasiado a menudo el punto de partida modesto y práctico: Jung señalaba que en la transferencia el psicoanalista aparecía a menudo como un diablo, un dios, un brujo, y que sus papeles o funciones desbordaban de manera singular las imágenes parentales. Sin embargo, toda la problemática a continuación se desvió, a pesar de que el principio era bueno. Exactamente igual ocurre con los juegos de los niños. Un niño no juega sólo a papá-mamá. También juega al brujo, al cow-boy, al policía y al ladrón, al tren y los coches. El tren no es forzosamente papá, ni la estación mamá. El problema no conduce al carácter sexual de las máquinas deseantes, sino al carácter familiar de esta sexualidad. Se admite que, cuando se ha hecho mayor, el niño se encuentra engarzado en relaciones sociales que ya no son familiares. Pero como se considera que estas relaciones sólo llegan después de las otras, no quedan más que dos vías posibles: o admitir que la sexualidad se sublima o se neutraliza en las relaciones sociales (*y* metafísicas), bajo la forma de un «después» analítico; o admitir que estas relaciones ponen en juego una energía no sexual, que la sexualidad a su vez se contentaría con simbolizar como un «más allá» anagógico. Es ahí donde Freud y Jung ya no se entienden. Aunque al menos tienen en común el creer que la libido no puede cargar o catexizar un campo social o metafísico sin mediación. Sin embargo, no es así. Consideremos un niño que juega o que explora a gatas las habitaciones de la casa. Contempla un enchufe eléctrico, trama su cuerpo, se sirve de una pierna como de una rama, entra en la cocina, en el despacho, manipula cochecitos. Es evidente que la presencia de los padres es constante y que el niño nada puede sin ellos. Pero éste no es el problema. El problema radica en saber si todo lo que le concierne es vivido como representante de los padres. Desde su nacimiento, la cuna, el seno, la tetina, los excrementos, son máquinas deseantes en conexión con las partes de su cuerpo. Nos parece contradictorio decir a la vez que el niño vive entre los objetos parciales y que lo que capta en los objetos parciales son las personas parentales incluso en pedazos. En rigor, no es cierto que el seno sea tomado o extraído del cuerpo de la madre, pues existe como pieza de una máquina deseante, en conexión con la boca, extraído de un flujo de leche no-personal, escaso o denso. Una máquina deseante, un objeto parcial no representa nada: no es representativo. Más bien es soporte de relaciones y distribuidor de agentes; pero estos agentes no son personas, como tampoco estas relaciones son intersubjetivas. Son simples relaciones de producción, agentes de producción y de antiproducción.

Bradbury nos lo señala claramente cuando describe la guardería como lugar de producción deseante y de fantasma de grupo, que no combina más que objetos parciales y agentes[39]. El niño está continuamente en familia; pero en familia y desde el principio, lleva a cabo inmediatamente una formidable experiencia no-familiar que el psicoanálisis deja escapar. El cuadro de Lindner.

No se trata de negar la importancia vital y amorosa de los padres. Se trata de saber cuál es su lugar y su función en la producción deseante, en lugar de hacer a la inversa, haciendo recaer todo el juego de las máquinas deseantes en el código restringido de Edipo. ¿Cómo se forman los lugares y funciones que los padres van a ocupar en calidad de agentes especiales, en relación con otros agentes? Pues Edipo no existe desde el principio más que abierto a las cuatro esquinas de un campo social, de un campo de producción directamente cargado por la libido. Parece evidente que los padres aparecen en la superficie de registro de la producción deseante. Pero todo el problema de Edipo es justamente éste: ¿bajo la acción de qué fuerzas se cierra la triangulación edípica? ¿en qué condiciones la triangulación canaliza el deseo sobre una superficie que no la implicaba por sí misma? ¿cómo forma la triangulación un tipo de inscripción para experiencias y maquinaciones que la desbordan por todas partes? En este sentido, y sólo en este sentido, el niño *relaciona* el seno como objeto parcial con la persona materna, y no cesa de consultar el rostro materno. «Relacionar» no designa aquí una relación natural productiva, sino una información, una inscripción en la inscripción, en el Numen. El niño posee desde su más tierna edad toda una vida deseante, todo un conjunto de relaciones no familiares con los objetos y las máquinas del deseo, que no se relaciona con los padres desde el punto de vista de la producción inmediata, sino que está relacionado con ellos (con amor u odio) desde el punto de vista del registro del proceso, y en determinadas condiciones muy particulares de este registro, incluso si éstas reaccionan sobre el propio proceso (*feed-back*).

Es entre los objetos parciales y en las relaciones no familiares de la producción deseante que el niño siente su vida y se pregunta qué es vivir, incluso si la cuestión debe «relacionarse» con los padres y no puede recibir una respuesta provisional más que en las relaciones familiares. «Me acuerdo desde los ocho años, e incluso antes, que me preguntaba siempre quién era, lo que era y por qué vivía, me acuerdo de que a los seis años en una casa del bulevar de la Blancarde en Marsella (exactamente en el número 59) me pregunté a la hora de la merienda, pan con chocolate que una cierta mujer llamada madre me daba, lo que era ser y vivir, lo que era verse respirar, y haber querido respirarme con

39. Bradbury, *L'Homme illustré*, «La Brousse», tr. fr. Denoël (tr. cast. EDHASA, 1980).

el fin de sentir el hecho de vivir y ver si me convenía y en qué me convenía»[40]. Aquí radica lo esencial: una cuestión se plantea al niño, que tal vez será «relacionada» con la mujer llamada mamá, pero que no es producida en función de ella, pues es producida en el juego de las máquinas deseantes, por ejemplo, al nivel de la máquina boca-aire o de la máquina de saborear — ¿qué es vivir? ¿qué es respirar? ¿qué soy yo? ¿qué es la máquina de respirar sobre mi cuerpo sin órganos? El niño es un ser metafísico. Al igual que para el cogito cartesiano, los padres no habitan en estas cuestiones. Y nos equivocamos si confundimos el hecho de que la cuestión sea relacionada con los padres (en el sentido de relatada, expresada) con la idea de que la cuestión se refiere a ellos (en el sentido de una relación natural con ellos). Al enmarcar la vida del niño en el Edipo, al convertir las relaciones familiares en la universal mediación de la infancia, nos condenamos a desconocer la producción del propio inconsciente y los mecanismos colectivos que se asientan sobre el inconsciente, principalmente todo el juego de la represión originaria, de las máquinas deseantes y del cuerpo sin órganos. *Pues el inconsciente es huérfano,* y él mismo se produce en la identidad de la naturaleza y el hombre. La autoproducción del inconsciente surge en el mismo punto donde el sujeto del cogito cartesiano se descubría sin padres, allí donde también el pensador socialista descubría en la producción la unidad del hombre y la naturaleza, allí donde el ciclo descubre su independencia con respecto a la regresión parental indefinida.

Ja na pas
à papa-mama

Hemos visto cómo los dos sentidos de «proceso» se confundían: el proceso como producción metafísica de lo demoníaco en la naturaleza y el proceso como producción social de las máquinas deseantes en la historia. Las relaciones sociales y las relaciones metafísicas no constituyen un después o un más allá. Estas relaciones deben ser reconocidas en todas las instancias psico-patológicas, y su importancia será tanto mayor cuanto más se refiera a síndromes psicóticos que se presenten bajo los aspectos más embrutecidos y más desocializados. Ahora bien, ya en la vida del niño, desde los comportamientos más elementales del niño de pecho, estas relaciones se tejen con los objetos parciales, los agentes de producción, los factores de antiproducción, según las leyes de la producción deseante en su conjunto. Al no ver desde el principio cuál es la naturaleza de esta producción deseante, ni cómo, en qué condiciones, bajo

40. Artaud, «Je n'ai jamais rien etudié...», en *84,* dic. 1950.

qué presiones la triangulación edípica interviene en el registro del proceso, nos encontramos presos en las redes de un edipismo difuso y generalizado que desfigura radicalmente la vida del niño y sus consecuencias, los problemas neuróticos y psicóticos del adulto, y el conjunto de la sexualidad. Recordemos y no olvidemos la reacción de Lawrence ante el psicoanálisis. Al menos en él su reticencia no provenía de un temor ante el descubrimiento de la sexualidad. Sin embargo, tenía la impresión, mera impresión, de que el psicoanálisis estaba encerrando la sexualidad en una extraña caja con adornos burgueses, en una especie de triángulo artificial bastante desagradable, que ahogaba toda la sexualidad como producción de deseo, para rehacerla de nuevo bajo el «sucio secretito», el secretito familiar, un teatro íntimo en lugar de la fábrica fantástica, Naturaleza y Producción. Tenía la impresión de que la sexualidad poseía más fuerza o potencia. Quizás el psicoanálisis podría llegar a «desinfectar el sucio secretito», pero no por ello dejaba de ser el pobre y sucio secreto del Edipo-tirano moderno. ¿Es posible que, de este modo, el psicoanálisis asuma de nuevo una vieja tentativa para envilecernos, rebajarnos, y hacernos culpables? Michel Foucault ha podido señalar hasta qué punto la relación de la locura con la familia estaba basada en un desarrollo que afectaba al conjunto de la sociedad burguesa del siglo XIX y que confiaba a la familia funciones a través de las que se evaluaban la responsabilidad de sus miembros y su culpabilidad eventual. Ahora bien, en la medida que el psicoanálisis envuelve la locura en un «complejo parental» y encuentra la confesión de culpabilidad en las figuras de auto-castigo que resultan de Edipo, el psicoanálisis no innova, *sino que concluye lo que había empezado la psiquiatría del siglo XIX:* hacer aparecer un discurso familiar y moralizado de la patología mental, vincular la locura «a la dialéctica semi-real semi-imaginaria de la Familia», descifrar en ella «el atentado incesante contra el padre», «el sordo estribo de los instintos contra la solidez de la institución familiar y contra sus símbolos más arcaicos»[41]. Entonces, en vez de participar en una empresa de liberación efectiva, el psicoanálisis se une a la obra de represión burguesa más general, la que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo del papá-mamá, *lo que impide acabar con aquél problema.*

41. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Plon, 1961, págs. 588-589 (tr. cast. de la ed. abreviada en Ed. F.C.E., México, 1979).

CAPÍTULO II

PSICOANALISIS Y FAMILIARISMO: LA SAGRADA FAMILIA

Edipo restringido es la figura del triángulo papá-mamá-yo, la constelación familiar en persona. Sin embargo, cuando el psicoanálisis lo convierte en su dogma, no ignora la existencia de relaciones llamadas preedípicas en el niño, exoedípicas en el psicótico, paraedípicas en otros. La función de Edipo como dogma, o «complejo nuclear», es inseparable de un *forcing* mediante el cual el teórico psicoanalista se eleva a la concepción de un Edipo generalizado. Por una parte, tiene en cuenta, para cada sujeto de ambos sexos, una serie intensiva de pulsiones, afectos y relaciones que unen la forma normal y positiva del complejo con su forma inversa y negativa: Edipo de serie, tal como Freud lo presenta en *El Yo y el Ello,* que permite, cuando es necesario, vincular las fases preedípicas al complejo negativo. Por otra parte, tiene en cuenta la coexistencia en extensión de los propios sujetos y de sus interacciones múltiples: Edipo de grupo que reúne familiares colaterales, descendientes y ascendientes (es de este modo que la resistencia visible del esquizofrénico a la edipización, la ausencia evidente del vínculo edípico, puede ser ahogada en una constelación que incluye a los abuelos, ya porque se estime necesaria una acumulación de tres generaciones para hacer un psicótico, ya porque se descubra un mecanismo de intervención todavía más directo de los abuelos en la psicosis, formándose de este modo Edipos de Edipo al cuadrado: padre-madre es la neurosis, pero la abuelita es la psicosis). En una palabra, la distinción entre lo imaginario y lo simbólico permite extraer una estructura edípica como sistema de lugares y funciones que no se confunden con la figura variable de los que vienen a ocuparlos en determinada formación social o patológica: Edipo de estructura (3 + 1), que no se confunde con un triángulo aunque realiza todas

las triangulaciones posibles al distribuir en un campo determinado el deseo, su objeto y la ley.

Es evidentemente cierto que los dos modos precedentes de generalización no encuentran su verdadero alcance más que en la interpretación estructural. La cual convierte a Edipo en una especie de símbolo católico universal, más allá de todas las modalidades imaginarias. Convierte a Edipo en un eje de referencia tanto para las fases preedípicas como para las variedades paraedípicas y los fenómenos exoedípicos: la noción de «repudio», por ejemplo, parece indicar una laguna propiamente estructural, a favor de la cual el esquizofrénico es naturalmente colocado de nuevo en el eje edípico, en la órbita edípica, en la perspectiva de las tres generaciones por ejemplo, en la que la madre no pudo *plantear* su deseo frente a su propio padre, ni el hijo, desde entonces, frente a la madre. Un discípulo de Lacan puede escribir: vamos a considerar «los sesgos por los que la organización edípica desempeña un papel en las psicosis; a continuación, cuáles son las formas de la pregenitalidad psicótica y cómo pueden mantener la referencia edípica». Nuestra crítica precedente de Edipo, por tanto, corre el riesgo de ser juzgada por completo superficial y mezquina, como si se aplicase tan sólo a un Edipo imaginario y se refiriese al papel desempeñado por las figuras parentales, sin mellar en nada la estructura y su orden de colocación y funciones simbólicas. Sin embargo, el problema para nosotros radica en saber si es allí donde se instala la diferencia. ¿La verdadera diferencia no estará entre Edipo, estructural tanto como imaginario, y algo distinto que todos los Edipos aplastan y reprimen: es decir, la producción deseante —las máquinas del deseo que ya no se dejan reducir ni a la estructura ni a las personas, y que constituyen lo Real en sí mismo, más allá o más acá tanto de lo simbólico como de lo imaginario? En modo alguno pretendemos reemprender una tentativa como la de Malinowski, que señalaba cómo varían las figuras según la forma social considerada. Nosotros incluso creemos en este Edipo que se nos presenta como una especie de invariante. No obstante, la cuestión es por completo otra: ¿existe adecuación entre las producciones del inconsciente y este invariante (entre las máquinas deseantes y la estructura edípica)? ¿O bien el invariante no expresa más que la historia de un largo error, a través de todas sus variaciones y modalidades, el esfuerzo de una interminable represión? Lo que ponemos en cuestión es la furiosa edipización a la que el psicoanálisis se entrega, práctica y teóricamente, con los recursos aunados de la imagen y la estructura. Pues a pesar de los hermosos libros escritos por algunos discípulos de Lacan, nosotros nos preguntamos si el pensamiento de Lacan va precisamente en ese sentido. ¿Se trata tan sólo de edipizar incluso al

esquizo? ¿O se trata de algo distinto, de lo contrario?[1] ¿Esquizofrenizar, esquizofrenizar el campo del inconsciente, y también el campo social histórico, de forma que se haga saltar la picota de Edipo y se recobre en todo lugar la fuerza de las producciones deseantes, y se reanuden en el mismo Real los lazos de la máquina analítica, del deseo y de la producción? Pues el propio inconsciente no es más estructural que personal, no simboliza ni imagina, ni representa: maquina, es maquínico. Ni imaginario ni simbólico, es lo Real en sí mismo, «lo real imposible» y su producción.

Pero, ¿qué es esta larga historia si la consideramos tan sólo en el período del psicoanálisis? Es una historia con dudas, desviaciones y arrepentimientos. Laplanche y Pontalis señalan que Freud «descubre» el complejo de Edipo en 1897 en su autoanálisis; pero que no nos da una primera fórmula teórica generalizada más que en 1923, en *El Yo y el Ello;* y que, entre ambas fechas, Edipo lleva una existencia más bien marginal, «arrinconado, por ejemplo, en un capítulo aparte sobre la elección de objeto en la pubertad (*Ensayos*) o sobre los sueños típicos (*La interpretación de los sueños*)». Lo que ocurre, dicen, es que un cierto abandono por parte de Freud de la teoría del traumatismo y de la seducción no inaugura una determinación unívoca de Edipo, sino la descripción de una sexualidad infantil espontánea de carácter endógeno. Ahora bien, todo ocurre como si «Freud no llegase a articular, uno y otro, Edipo y sexualidad infantil», ésta remitiendo a una realidad biológica del desarrollo, aquél remitiendo a una realidad psíquica del fantasma: Edipo es lo que se perdió «en provecho de un realismo biológico»[2].

Pero, ¿es correcto presentar las cosas de este modo? ¿El imperialismo de Edipo exigía tan sólo la renuncia al realismo biológico? ¿No fue sacrificado a Edipo algo mucho más poderoso? Pues lo que Freud y los primeros analistas descubren es el campo de las síntesis libres en las que todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificidad, los objetos parciales y los flujos. Las máquinas deseantes gru-

1. «Ni siquiera porque predico el retorno a Freud puedo decir que *Totem y tabú* está errado. Es incluso por ello que hay que volver a Freud. Nadie me ha ayudado para saber lo que son *las formaciones del inconsciente*... No estoy diciendo que Edipo no sirva para nada, ni que no tenga ninguna relación con lo que hacemos. Ello no sirve para nada a los psicoanalistas ¡ello es cierto! Pero como los psicoanalistas seguramente no son psicoanalistas, ello no prueba nada... Son cosas que expuse en su momento; era cuando hablaba a gente a la que era preciso cuidar, eran: psicoanalistas. A ese nivel hablé de la metáfora paterna, nunca hablé de complejo de Edipo...» (Lacan, seminario 1970).

2. J. Laplanche y J. B. Pontalis, «Fantasme originaire, fantasmes des origines et origine du fantasme», *Temps modernes,* n.° 215, abril 1964, págs. 1844-1846. (tr. cast. Ed. Nueva Visión).

ñen, zumban en el fondo del inconsciente, la inyección de Irma, el tic-tac del Hombre de los lobos, la máquina de toser de Anna, y también todos los aparatos explicativos montados por Freud, todas esas máquinas neurobiológicas-deseantes. Este descubrimiento del inconsciente productivo implica dos correlaciones: por una parte, la confrontación directa entre esta producción deseante y la producción social, entre las formaciones sintomatológicas y las formaciones colectivas, a la vez que su identidad de naturaleza y su diferencia de régimen; por otra parte, la represión general que la máquina social ejerce sobre las máquinas deseantes, y la relación de la represión con esa represión general. Todo esto se perderá, al menos se verá singularmente comprometido, con la instauración del Edipo soberano. La asociación libre, en vez de abrirse sobre las conexiones polívocas, se encierra en un callejón sin salida de univocidad. Todas las cadenas del inconsciente dependen bi-unívocamente, están linealizadas, colgadas de un significante despótico. Toda la *producción* deseante está aplastada, sometida a las exigencias de la *representación*, a los limitados juegos del representante y del representado en la representación. Y ahí radica lo esencial: la reproducción del deseo da lugar a una simple representación, en el proceso de la cura tanto como en la teoría. El inconsciente productivo da lugar a un inconsciente que sólo sabe expresarse — expresarse en el mito, en la tragedia, en el sueño. Pero, ¿quién nos dice que el sueño, la tragedia, el mito, están adecuados a las formaciones del inconsciente, incluso teniendo en cuenta el trabajo de transformación? Groddeck, más que Freud, permanecía fiel a una autoproducción del inconsciente en la coextensión del hombre y la naturaleza. Como si Freud hubiese hecho marcha atrás ante este mundo de producción salvaje y de deseo explosivo, y a cualquier precio quisiese poner en él un poco de orden, un orden ya clásico, del viejo teatro griego. Pues, ¿qué significa: Freud descubre a Edipo en su autoanálisis? ¿En su análisis o en su cultura clásica goethiana? En su autoanálisis descubre algo sobre lo que se dice: ¡toma, esto se parece a Edipo! Y este algo, en primer lugar lo considera como una variante de la «novela familiar», registro paranoico mediante el cual el deseo hace estallar, precisamente, las determinaciones de familia. Por el contrario, sólo poco a poco convierte la novela familiar en una simple dependencia de Edipo y lo neurotiza todo en el inconsciente al mismo tiempo que edipiza, que cierra el triángulo familiar sobre todo el inconsciente. El esquizo, he ahí al enemigo. La producción deseante es personalizada, o más bien personologizada, imaginarizada, estructuralizada (hemos visto que la verdadera diferencia o frontera no pasaba por entre estos términos, que tal vez son complementarios). La producción ya no es más que producción de fantasma, producción

de expresión. El inconsciente deja de ser lo que es, una fábrica, un taller, para convertirse en un teatro, escena y puesta en escena. Y no en un teatro de vanguardia, que ya lo había en tiempos de Freud (Wedekind), sino en el teatro clásico, el orden clásico de la representación. El psicoanalista se convierte en el director de escena para un teatro privado — en lugar de ser el ingeniero o el mecánico que monta unidades de producción, que se enfrenta con agentes colectivos de producción y de antiproducción.

El psicoanálisis es como la revolución rusa, nunca sabemos cuándo empezó a andar mal. Siempre es preciso remontarse más arriba. ¿Con los americanos? ¿con la primera Internacional? ¿con el Comité secreto? ¿con las primeras rupturas que señalan tanto renuncias de Freud como traiciones de los que rompen con él? ¿con el propio Freud, desde el descubrimiento de Edipo? Edipo es el viraje idealista. No obstante, no podemos decir que el psicoanálisis haya ignorado la producción deseante. Las nociones fundamentales de la *economia* del deseo, trabajo y catexis, mantienen su importancia, pero subordinadas a las formas de un inconsciente expresivo y no a las formaciones del inconsciente productivo. La naturaleza *anedípica* de la producción de deseo sigue presente, pero colocada en las coordenadas de Edipo que la traducen en «preedípica», «paraedípica», «cuasi-edípica», etc. Las máquinas deseantes siempre están ahí, pero no funcionan más que detrás del muro del gabinete. Detrás del muro o entre bastidores, éste es el lugar que el fantasma originario concede a las máquinas deseantes, cuando lo vuelca todo sobre la escena edípica[3]. Sin embargo, no dejan de hacer un estrépito infernal. El propio psicoanalista no puede ignorarlo. De este modo su actitud más bien es de negación: todo eso es cierto, pero a pesar de todo está el papá-mamá. En el frontón del gabinete está escrito: deja tus máquinas deseantes en la puerta, abandona tus máquinas huérfanas y célibes, tu magnetofón y tu bici, entra y déjate edipizar. Todo surge ahí, empezando por el carácter inenarrable de la cura, su carácter interminable altamente contractual, flujo de palabras contra flujo de dinero. Entonces basta con lo que se llama un episodio psicótico: una chispa esquizofrénica, un día llevamos nuestro magnetófono al gabinete del analista, stop, intrusión de una máquina deseante, todo está invertido, hemos roto el contrato, no hemos sido fieles al gran principio de la exclusión del tercero, hemos introducido el tercero, la máquina deseante en persona[4]. No obstante, cada psicoanalis-

3. Sobre la existencia de una pequeña máquina en el «fantasma originario», pero existencia siempre entre bastidores, cf. Freud, *Un caso de paranoia que contradecía la teoría psicoanalítica de esta afección,* 1915.

4. «Jean-Jacques Abrahams, L'Homme au magnétophone, dialogue psychanalytique». *Temps modernes,* n.° 274, abril 1969 (tr. cast. Ed. Anagrama): «A: Ya ves que no es tan grave

ta debería saber que, bajo Edipo, a través de Edipo, detrás de Edipo, tiene que enfrentarse con las máquinas deseantes. Al principio, los psicoanalistas *no podían no tener conciencia* del *forcing* realizado para introducir Edipo, para inyectarlo en todo el inconsciente. Luego, Edipo se apropió de la producción deseante como si todas las fuerzas productivas del deseo emanasen de él. El psicoanalista se convierte de este modo en el perchero de Edipo, el gran agente de la antiproducción en el deseo. La misma historia que la del Capital y de su mundo encantado, milagroso (al principio también, decía Marx, los primeros capitalistas no podían no tener conciencia...).

* * *

Fácilmente podemos ver que el problema es en primer lugar práctico, que ante todo concierne al problema de la cura. Pues el violento proceso de edipización se traza precisamente en el momento en que Edipo todavía no ha recibido su plena formulación teórica como «complejo nuclear» y lleva una existencia marginal. Que el análisis de Schreber no sea *in vivo* no elimina para nada su valor ejemplar desde el punto de vista de la práctica. Ahora bien, es en este texto (1911) donde Freud se enfrenta a la cuestión más temible: ¿cómo atreverse a reducir al tema paterno un delirio tan rico, tan diferenciado, tan «divino» como el delirio del presidente — sabiendo que el presidente en sus Memorias sólo concede unas breves referencias al recuerdo de su padre? En varias ocasiones el texto de Freud señala hasta qué punto percibe la dificultad: en primer lugar, parece difícil asignar como causa, aunque sólo sea ocasional, de la enfermedad un «acceso de libido homosexual» sobre la persona del médico Flechsig; pero, cuando reemplazamos el médico por el padre y encargamos al padre la explicación del Dios del delirio, apenas podemos seguir por nosotros mismos esta ascensión, pues nos otorgamos derechos que no pueden justificarse más que por sus ventajas desde el punto de vista de nuestra comprensión del delirio. Sin embargo, cuanto más enuncia Freud estos escrúpulos más los rechaza, más los barre con una firme respuesta. Respuesta doble: no es por

como todo eso: no soy tu padre; y puedo gritar más pero no. Bueno, ya basta. — Dr. X: ¿Ahora imita a su padre? — A: No, no; al suyo. Al que veo en sus ojos. — Dr. X: Usted intenta hacer el papel... — A: ... Usted no puede curar a la gente, tan sólo puede endosarles su problema de padre del que nunca sale; y de sesión en sesión arrastra sus víctimas con el problema del padre... Yo era el enfermo, usted era el médico; usted por fin había vuelto a su problema de infancia, de ser el hijo frente al padre... — Dr. X: yo telefoneaba al 609 para hacerle marchar, al 609, a la policía para que lo expulsen. — A: ¿A la policía? ¿Al papá? ¡eso es! Su papá es agente de policía y usted iba a telefonear a su papá para que viniera a buscarme... ¡Qué historia de locos! Usted está nervioso, excitado, sólo porque uno saca un aparatito que va a permitirnos comprender lo que aquí está pasando.»

mi culpa que el psicoanálisis dé prueba de una gran monotonía y encuentre al padre por todas partes, en Flechsig, en el Dios, en el sol; la culpa está en la sexualidad y en su obstinado simbolismo. Por otra parte, no tiene nada de sorprendente el que el padre aparezca constantemente en los delirios actuales bajo las formas menos reconocibles y más ocultas, puesto que aparece en todas partes y de manera más visible en los mitos antiguos y las religiones que expresan fuerzas o mecanismos que actúan eternamente en el inconsciente. Debemos constatar que el presidente Schreber no conoció tan sólo el destino de ser sodomizado por los rayos del cielo mientras vivía, sino el postumo de ser edipizado por Freud. Del enorme contenido político, social e histórico del delirio de Schreber *no se tiene en cuenta ni una sola palabra,* como si la libido no se ocupase de esas cosas. Sólo se invocan un argumento sexual, que lleva a cabo la soldadura entre la sexualidad y el complejo familiar, y un argumento mitológico, que plantea la adecuación entre el poder productivo del inconsciente y las «fuerzas edificadoras de los mitos y las religiones».

Este último argumento es muy importante, y no es por casualidad que Freud aquí declare su acuerdo con Jung. En cierta medida este acuerdo subsiste después de su ruptura. Pues, si consideramos que el inconsciente se expresa adecuadamente en los mitos y las religiones (teniendo siempre en cuenta el trabajo de transformación), existen dos maneras de leer esta adecuación, pero estas dos maneras tienen en común el postulado que armoniza el inconsciente con el mito y que, desde el principio, substituyó las formaciones productivas por simples formas expresivas. La cuestión fundamental: *¿por qué volver al mito?* ¿por qué tomarlo como modelo? es ignorada, rechazada. Entonces, la adecuación o es interpretada de manera anagógica, hacia «arriba»; o bien, a la inversa, de manera analítica, hacia «abajo», relacionando el mito con las pulsiones — pero, como las pulsiones están calcadas del mito, deducidas del mito teniendo en cuenta las transformaciones... Queremos decir que es a partir del mismo postulado que Jung se ve conducido a restaurar la religiosidad más difusa, más espiritualizada, y que Freud se encuentra confirmado en su ateísmo más riguroso. Freud tiene tanta necesidad de negar la existencia de Dios como Jung de afirmar la esencia de lo divino para interpretar la adecuación postulada en común. Sin embargo, volver la religión inconsciente o volver el inconsciente religioso es siempre inyectar lo religioso en el inconsciente (¿qué sería del análisis freudiano sin los famosos sentimientos de culpabilidad que se confieren al inconsciente?). Freud se mantenía en su ateísmo al modo de un héroe. Pero, a su alrededor y cada vez más, se le dejaba hablar respetuosamente, se dejaba hablar al viejo, libres para preparar o sus espaldas la reconci-

liación entre las iglesias y el psicoanálisis, para preparar el momento en que la Iglesia formaría sus propios psicoanalistas y se podría escribir en la historia del movimiento: ¡también nosotros somos todavía piadosos! Recordemos la gran declaración de Marx: el que niega a Dios sólo hace «algo secundario», pues niega a Dios para plantear la existencia del hombre, para colocar al hombre en el lugar de Dios (teniendo en cuenta la transformación)[5]. Pero el que sabe que el lugar del hombre está en otro lugar, en la coextensividad del hombre y la naturaleza, ése ni siquiera deja subsistir *la posibilidad de una cuestión* «sobre un ser extraño, un ser colocado por encima de la naturaleza y el hombre»: ya no necesita de esta mediación, el mito, ya no necesita pasar por esta mediación, la negación de la existencia de Dios, pues ha alcanzado las regiones de una autoproducción del inconsciente, donde el inconsciente es tan ateo como huérfano, inmediatamente huérfano, inmediatamente ateo. Y no cabe la menor duda de que el primer argumento nos conduciría a una conclusión parecida. Pues, al unir la sexualidad con el complejo familiar, al convertir a Edipo en el criterio de la sexualidad en el análisis, la prueba de ortodoxia por excelencia, el propio Freud planteó el conjunto de las relaciones sociales y metafísicas como un después o un más allá que el deseo era incapaz de cargar inmediatamente. Desde entonces es bastante indiferente que este más allá se derive del complejo familiar por transformación analítica del deseo o sea significado por éste en una simbolización anagógica.

Consideremos otro texto de Freud, más tardío, en el que Edipo ya está designado como «complejo nuclear»: *Pegan a un niño* (1919). El lector no puede evitar una impresión de inquietante extrañeza. Nunca el tema paterno ha sido menos visible y, sin embargo, nunca fue afirmado con tanta pasión y resolución: el imperialismo de Edipo se basa, en este caso, en la ausencia. Pues, en una palabra, de los tres tiempos del fantasma supuestos en la niña, el primero es tal que el padre todavía no aparece, y en el tercero ya ha aparecido: queda por tanto el segundo en el que el padre brilla con todo su esplendor, «netamente y sin equívocos» — pero precisamente «esta segunda fase nunca tiene existencia real; ha permanecido inconsciente, por lo que nunca puede ser recordada, y no es más que una reconstitución analítica, aunque una reconstitución necesaria». ¿De qué se trata, de hecho, en este fantasma? Alguien pega a unos muchachos, por ejemplo el educador, bajo la mirada de unas niñas. Desde el principio asistimos a una doble reducción freudiana, que no es en

5. Marx, *Economie et philosophie,* Pléiade II, pág. 98 (tr. cast. Ed. Alianza, 1974). Y el excelente comentario de François Chatelet sobre este punto, «La Question de l'athéisme de Marx», in *Etudes philosophiques,* julio 1966.

modo alguno impuesta por el fantasma, pero sí exigida por Freud a modo de presupuesto. Por una parte, Freud quiere reducir deliberadamente el carácter de *grupo* del fantasma a una dimensión puramente individual: es preciso que los niños golpeados sean en cierta manera el yo («substitutos del propio sujeto») y que el autor de los golpes sea el padre («substituto del padre»). Por otra parte, es preciso que las variaciones del fantasma se organicen en disyunciones cuyo uso debe ser estrictamente exclusivo: de este modo, habrá una serie-niña y una serie-niño pero disimétricas, el fantasma femenino tendrá tres tiempos siendo el último el de «los muchachos son golpeados por el educador», el fantasma masculino no tendrá más que dos tiempos siendo el último el de «mi madre me pega». El único tiempo común (el segundo de las niñas y el primero de los niños) afirma sin equívocos la prevalencia del padre en ambos casos, pero éste es el famoso tiempo inexistente. Y así ocurre siempre en Freud. Es preciso algo común a ambos sexos, pero para carecer tanto a uno como a otro, para distribuir la carencia en dos series no simétricas y fundar el uso exclusivo de las disyunciones: ¡tú eres chica o chico! Así ocurre con Edipo y su «resolución», diferentes en el chico y en la chica. Así ocurre con la castración y su relación con Edipo en ambos casos. La castración es a la vez el patrimonio común, es decir, el Falo prevalente y trascendente, y la exclusiva distribución que se presenta en las chicas como deseo del pene y en los chicos como miedo de perderlo o rechazo de la actitud pasiva. Este algo común debe fundamentar el uso exclusivo de las disyunciones del inconsciente —y enseñarnos la resignación: resignación ante Edipo, resignación ante la castración, renuncia de las chicas al deseo del pene, renuncia de los chicos a la protesta masculina, en una palabra, «asunción del sexo»[6]. Este algo común, ese gran Falo, la Carencia o la Falta de dos caras no superponibles, es puramente mítico: es como lo Uno de la teología negativa, introduce la carencia en el deseo y hace emanar las series exclusivas a las que fija un fin, un origen y un curso resignado.

Será preciso afirmar lo contrario: no existe nada común entre ambos sexos, y a la vez no cesan de comunicarse, de un modo transversal en el que cada su-

6. Freud, «Análisis terminable e interminable», 1937: «Los dos temas que se corresponden son, para la mujer, la envidia del pene, la aspiración positiva a poseer un órgano genital masculino; para el hombre, la rebelión contra su propia actitud pasiva o femenina con respecto a otro hombre... Nunca se tiene tanta impresión de predicar en el desierto como cuando se quiere presionar a las mujeres para que abandonen, ya que es irrealizable, su deseo de pene, o cuando se intenta convencer a los hombres de que su actitud pasiva frente a otro hombre no equivale a la castración y de que es inevitable en muchas relaciones humanas. Una de las resistencias de transferencia más fuertes emana de la sobrecompensación obstinada del hombre. No quiere doblegarse ante un substituto del padre, se niega a ser su deudor, y con ello se niega a verse curado por el médico...»

jeto posee ambos, pero tabicados, y comunica con *uno u otro sexo de otro sujeto.* Esta es la ley de los objetos parciales. Nada falta, nada puede ser definido como una falta, como una carencia; y las disyunciones en el inconsciente nunca son exclusivas, pero son objeto de un uso propiamente inclusivo que tendremos que analizar. Para afirmar lo contrario Freud disponía de un concepto, el de bisexualidad; pero no es una casualidad el que nunca pudiese, o quisiese, dar a este concepto la posición y la extensión analítica que exigía. Sin ni siquiera llegar ahí, una viva controversia se levantó cuando algunos analistas, siguiendo a Mclanie Klein, intentaron definir las fuerzas inconscientes del órgano sexual femenino mediante caracteres positivos en función de los objetos parciales y de los flujos: este ligero deslizamiento que no suprimía la castración mítica, pero que la hacía depender secundariamente del órgano en lugar de considerar que el órgano dependiese de aquella, encontró en Freud una gran oposición[7]. Freud mantenía que el órgano, desde el punto de vista del inconsciente, no podía comprenderse más que a partir de una carencia o de una privación primera y no a la inversa. Existe ahí un paralogismo propiamente analítico (que se volverá a encontrar con gran fuerza en la teoría del significante) que consiste en pasar del objeto parcial separable a la posición de un objeto completo como separado (falo). Este paso implica un sujeto determinado como yo fijo bajo tal o cual sexo, que necesariamente vive como una carencia su subordinación al objeto completo tiránico. Tal vez ya no es así cuando el objeto parcial es puesto por sí mismo sobre el cuerpo sin órganos, teniendo como único sujeto, no un «yo», sino la pulsión que forma con él la máquina deseante y que entabla relaciones de conexión, de disyunción, de conjunción con otros objetos parciales, en el seno de la multiplicidad correspondiente de la que cada elemento no puede definirse más que *positivamente.* Es preciso hablar de «castración» en el mismo sentido que de edipización, pues aquélla es su coronación: designa la operación por la que el psicoanálisis castra el inconsciente, inyecta la castración en el inconsicente. La castración como operación práctica sobre el inconsciente es obtenida cuando los mil cortes-flujos de máquinas deseantes, todas positivas, todas productivas, son proyectados a un mismo lugar mítico, al rasgo unitario del significante. Todavía no hemos acabado de cantar la letanía de las ignorancias del inconsciente. El inconsciente ignora la castración del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la carencia... Los movimientos de liberación de las mujeres tienen razón cuando dicen: no

7. Sobre la importancia de esta controversia, cf. André Green, «Sur la Mère phallique», *Revue française de psychanalyse,* enero 1968, págs. 8-9.

estamos castradas, se os enmierda[8]. Y en lugar de salir airosos con la miserable astucia que consiste, para los hombres, en responder que ésta es la prueba de su castración — o en lugar de consolarlas diciendo que los hombres también están castrados, aunque alegrándonos de que lo estén en la otra cara, la que no es superponible—, debemos reconocer que los movimientos de liberación femenina presentan con ambigüedad lo que pertenece a cualquier exigencia de liberación: la propia fuerza del inconsciente, la catexis o carga del campo social por el deseo, el retiro de catexis de las estructuras represivas. Y tampoco se deberá argüir que la cuestión no radica en saber si las mujeres están castradas o no, sino en saber si el propio inconsciente «cree en ello», pues toda la ambigüedad radica ahí: ¿qué significa creencia aplicada al inconsciente, qué es un inconsciente que tan sólo «cree» en vez de producir, cuáles son las operaciones, los artificios, que inyectan al inconsciente «creencias» — ni siquiera irracionales, sino al contrario demasiado razonables y conformes con el orden establecido?

Volvamos al fantasma «pegan a un niño, unos niños son pegados»: es típicamente un fantasma de grupo, en el que el deseo carga el campo social y sus propias formas represivas. Si existe puesta en escena, es la puesta en escena de una máquina social-deseante cuyos productos no debemos considerar abstractamente, separando el caso de la chica y del chico, como si cada uno fuese un pequeño yo manteniendo su propio «affaire» con su papá y su mamá. Por el contrario, debemos considerar el conjunto y la complementariedad chico-chica, padres-agentes de producción y de antiproducción, a la vez en cada individuo y en el socius que preside la organización del fantasma de grupo. Es al mismo tiempo que los chicos se hacen golpear-iniciar por el educador en la escena erótica de la chiquilla (máquina de ver) y se gozan masoquísticamente en la mamá (máquina anal). De tal modo que no pueden ver más que convirtiéndose en chicas y las chicas no pueden experimentar el placer del castigo más que convirtiéndose en chicos. Es todo un coro, un montaje: de regreso al pueblo después de una expedición en el Vietnam, en presencia de las desconsoladas hermanas, los crápulas *Marines* se hacen pegar por el instructor, sobre cuyas rodillas está sentada la mamá, y se gozan de haber sido tan malos, de haber torturado tan bien. ¡Qué mal, pero qué bueno! Tal vez nos podamos acordar de una secuencia del film Dixseptième parallèle: en ella vemos al coronel Patton, el hijo del general, declarando que sus muchachos son

8. Cf. por ejemplo la protesta (moderada) de Betty Friedan contra la concepción freudiana y psicoanalítica de los «problemas femeninos», tanto sexuales como sociales: *La Femme mystifiée,* 1963. tr. fr. Gonthier, t. I, págs. 114 y siguientes (tr. cast. Ed. Júcar, 1974).

formidables, que aman a su padre, a su madre y a su patria, que lloran en los servicios religiosos por sus compañeros muertos, bravos muchachos —luego el rostro del coronel cambia, gesticula, revela a un gran paranoico de uniforme que grita para acabar: y con ello tenemos verdaderos matadores... Es evidente que cuando el psicoanálisis tradicional explica que el instructor es el padre, y que el coronel también es el padre, y que incluso la madre también es el padre, vuelca todo el deseo sobre una determinación familiar que ya no tiene nada que ver con el campo social realmente cargado por la libido. Está claro que siempre hay algo del padre o de la madre tomado en la cadena significante, los bigotes del padre, el brazo levantado de la madre, pero siempre yendo a ocupar determinado lugar furtivo entre los agentes colectivos. Los términos de Edipo no forman un triángulo, existen reventados en todos los rincones del campo social, la madre sobre las rodillas del educador, el padre al lado del coronel. El fantasma de grupo está enchufado, maquinado, sobre el socius. Ser enculado por el socius, desear ser enculado por el socius, no deriva del padre y de la madre, aunque el padre y la madre desempeñen su papel como agentes subalternos de transmisión o de ejecución.

Cuando la noción de fantasma de grupo fue elaborada en la perspectiva del análisis institucional (en los trabajos del equipo de La Borde, en torno de Jean Oury), la primera tarea radicó en señalar su diferencia de natu¬raleza con respecto al fantasma individual. Entonces apareció que el fantasma de grupo era inseparable de las articulaciones «simbólicas» que definen un campo social en tanto que real, mientras que el fantasma individual volcaba el conjunto de este campo sobre datos «imaginarios». Si prolongamos esta primera distinción vemos que el propio fantasma individual está enchufado en el campo social existente, pero lo capta bajo cualidades imaginarias que le confieren una especie de transcendencia o inmortalidad al abrigo de las cuales el individuo, el yo, desempeña su seudo-destino: qué importa que yo muere, dice el general, si el ejército es inmortal. La dimensión imaginaria del fantasma individual posee una importancia decisiva sobre la pulsión de muerte, por lo que la inmortalidad conferida al orden social existente implica en el yo todas las catexis de represión, los fenómenos de identificación, de «superyoización» y de castración, todas las resignaciones-deseos (convertirse en general, convertirse en un bajo, medio o alto cuadro), comprendida en ellas la resignación de morir al servicio de este orden, mientras que la misma pulsión es proyectada hacia el exterior y volcada hacia los otros (¡muerte al extranjero, a los que no pertenecen a nuestro grupo!). El polo revolucionario del fantasma de grupo aparece, al contrario, en el poder vivir las propias instituciones como mortales,

en el poder destruirlas o cambiarlas según las articulaciones del deseo y del campo social, al convertir la pulsión de muerte en una verdadera creatividad institucional. Pues ahí radica el criterio, al menos formal, entre la institución revolucionaria y la enorme inercia que la ley comunica a las instituciones en un orden establecido. Como dice Nietzsche, ¿iglesias, ejércitos, Estados, cuál de estos perros quiere morir? De lo que se deduce una tercera diferencia entre el fantasma de grupo y el fantasma llamado individual: éste último tiene por sujeto el yo en tanto que determinado por las instituciones legales y legalizadas en las que «se imagina», hasta el punto que, incluso en sus perversiones, el yo se adecúa al uso exclusivo de las disyunciones impuestas por la ley (por ejemplo, homosexualidad edípica). Pero el fantasma de grupo ya no tiene por sujeto más que las propias pulsiones y las máquinas deseantes que forman con la institución revolucionaria. El fantasma de grupo *incluye* las disyunciones, en el sentido en que cada uno, destituido de su identidad personal, pero no de sus singularidades, entra en relación con el otro siguiendo la comunicación propia a los objetos parciales: cada uno pasa al cuerpo del otro sobre el cuerpo sin órganos. Klossowski ha mostrado claramente, a este respecto, la relación inversa que divide el fantasma en dos direcciones, según que la ley económica establezca la perversión en los «intercambios psíquicos» o que, por el contrario, los intercambios psíquicos promuevan una subversión de la ley: «Anacrónico, respecto al nivel institucional de lo gregario, el estado singular puede según su intensidad más o menos fuerte efectuar una desactualización de la misma institución y a su vez denunciarla como anacrónica»[9]. Los dos tipos de fantasma, o más bien los dos regímenes, se distinguen, pues, según que la producción social de los «bienes» imponga su regla al deseo por intermedio de un yo cuya unidad ficticia está garantizada por los propios bienes, o según que la producción deseante de los afectos imponga su regla a instituciones cuyos elementos ya no son más que pulsiones. Si todavía es preciso hablar de utopía en este último sentido, a lo Fourier, ciertamente no es como modelo ideal, sino como acción y pasión revolucionarias. Klossowski, en sus obras recientes, nos indica el único medio para superar el paralelismo estéril en el que nos debatimos entre Freud y Marx: descubriendo la manera como la producción social y las relaciones de producción son una institución del deseo y como los afectos o las pulsiones forman parte de la propia infraestructura. Pues *forman parte de ella, están allí presentes en todos los modos,* creando en las formas económicas su

9. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux,* pág. 122 (tr. cast. Ed. Seix Barral). La meditación de Klossowski sobre la relación entre las pulsiones y las instituciones, sobre la presencia de las pulsiones en la propia infraestructura económica, se desarrolla en su artículo sobre «Sade et Fourier» (*Topique,* n.° 4-5), y sobre todo en *la Monnaie vivante* (Losfeld, 1970).

propia represión así como los medios para romper con esta represión.

El desarrollo de las distinciones entre fantasma de grupo y fantasma individual muestra, finalmente, que no existe fantasma individual. Más bien existen dos clases de grupos-sujetos y los grupos sometidos — Edipo y la castración forman la estructura imaginaria bajo la que los miembros del sometido están determinados a vivir o fantasmasear individualmente su pertenencia al grupo. Es preciso añadir que las dos clases de grupos están en deslizamiento perpetuo, un grupo-sujeto está siempre amenazado por la sujeción, un grupo sometido en algunos casos puede verse obligado a asumir un papel revolucionario. No deja de ser inquietante ver cómo el análisis freudiano no retiene del fantasma más que sus líneas de disyunción exclusiva y lo aplasta en sus dimensiones individuales o seudo-individuales que por naturaleza le relacionan con grupos sometidos, en lugar de realizar la operación inversa extrayendo del fantasma el elemento subyacente de una potencialidad revolucionaria de grupo. Cuando aprendemos que el instructor, el educador, es el papá, y también el coronel, y también la madre, *cuando de este modo se encierran todos los agentes de la producción y de la antiproducción sociales en las figuras de la reproducción familiar,* comprendemos que la alocada libido no se arriesgue a salir de Edipo y lo interiorice. Lo interioriza bajo la forma de una dualidad castradora entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, característica del fantasma seudo-individual («Yo, como hombre, le comprendo, pero como juez, como patrón, como coronel o general, *es decir, como padre,* le condeno»). Pero esta dualidad es artificial, derivada, y supone una relación directa del enunciado con agentes colectivos de enunciación en el fantasma de grupo.

Entre el asilo represivo, el hospital legalista, por una parte, y el psicoanálisis contractual por otra, el análisis institucional trata de trazar su difícil camino. Desde el principio, la relación psicoanalítica está moldeada por la relación contractual de la medicina burguesa más tradicional: la fingida exclusión del tercero, el papel hipócrita del dinero al que el psicoanálisis aporta nuevas justificaciones bufonescas, la pretendida limitación en el tiempo que se desmiente a sí misma al reproducir una deuda hasta el infinito, al alimentar una inagotable transferencia, al alimentar siempre nuevos conflictos. Uno se sorprende al oír decir que un análisis terminado es por ello mismo un análisis fracasado, aunque esta proposición venga acompañada por una fina sonrisa del analista. Uno se sorprende al oír a un sagaz analista mencionar, de paso, que uno de sus «enfermos» todavía sueña con ser invitado a tomar el aperitivo en su casa, después de varios años de análisis, como si ahí no tuviera el signo minúsculo de una dependencia abyecta a la que el analista reduce a sus pa-

cientes. ¿Cómo conjurar en la cura este abyecto deseo de ser amado, el deseo histérico y llorón que nos obliga a doblar las rodillas, nos acuesta en el diván y hace que allí nos quedemos? Consideremos un tercer y último texto de Freud, *Análisis terminable e interminable* (1937)*. No debemos seguir una sugestión reciente que afirma que sería mejor traducir «Análisis finito, análisis infinito». Pues finito-infinito pertenece casi a las matemáticas o a la lógica, mientras que el problema singularmente práctico y concreto es: ¿esta historia tiene un fin? ¿podemos acabar con un análisis, puede terminarse el proceso de la cura, sí o no? ¿puede concluirse o está condenado a una continuación hasta el infinito? Como dice Freud, ¿podemos agotar un «conflicto» actualmente dado, podemos prevenir al enfermo de conflictos posteriores, incluso podemos levantar nuevos conflictos con un fin preventivo? Una enorme belleza anima este texto de Freud: al mismo tiempo que algo desesperado, desencantado, cansado, hay una serenidad, una certeza de la obra realizada. Es el testamento de Freud. Va a morir y lo sabe. Sabe que algo no funciona en el psicoanálisis: ¡la cura tiende cada vez más a ser interminable! Sabe que pronto ya no estará allí para ver cómo cambia todo ello. Entonces, realiza la recensión de los obstáculos a la cura con la serenidad del que siente que ése es el tesoro de su obra, pero ya la ponzoña se ha introducida en ella. Todo iría bien si el problema económico del deseo fuese solamente cuantitativo; se trataría de reforzar el yo contra las pulsiones. El famoso yo fuerte y maduro, el «contrato», el «pacto» entre un yo a pesar de todo normal y el analista... Sin embargo, existen *factores cualitativos* en la economía deseante que precisamente obstaculizan la cura y con respecto a los cuales se reprocha no haberlos tenido suficientemente en cuenta.

El primero de estos factores es el «peñasco» de la castración, el peñasco con dos laderas no simétricas que introduce en nosotros un alveolo incurable y sobre el cual descansa el análisis. El segundo es una aptitud cualitativa del conflicto que hace que la cantidad de libido no se divida en dos fuerzas variables correspondientes a la heterosexualidad y a la homosexualidad, pero crea en la mayoría de la gente oposiciones irreductibles entre las dos fuerzas. El tercero, por último, de una importancia económica tal que relega las consideraciones dinámicas y tópicas, concierne a un tipo de resistencias no localizables: se podría decir que algunos sujetos tienen una libido tan *viscosa,* o más bien al contrario tan *líquida,* que nada llega a «cuajar» en ellos. Nos equivocaríamos si en esta observación de Freud no viésemos más que una observación de detalle,

* Este título es el existente en las Obras completas en castellano. La traducción del título francés sería: *Análisis terminado y análisis interminable.* (N. del T.)

una anécdota. De hecho, se trata de lo más esencial del fenómeno del deseo, a saber, los flujos cualitativos de la libido. André Green, en unas bellas páginas, recientemente ha vuelto a abordar la cuestión presentándonos el cuadro de tres tipos de «sesiones cuyas dos primeras implican contra-indicación: sólo la tercera constituiría la sesión ideal del análisis»[10]. Según el tipo I (viscosidad, resistencia de forma histérica), «la sesión está dominada por un clima pesado, grave, cenagoso. Los silencios son de plomo, el discurso está dominado por la actualidad... es uniforme, es un relato descriptivo en el que nada que remita al pasado es discernible, es un relato que se desarrolla según un hilo continuo que no permite ninguna rotura... Los sueños son relatados... el enigma, que todo sueño es, es tomado en la elaboración secundaria que concede prelación al sueño como relato y como acontecimiento antes que al sueño como trabajo sobre pensamientos... Transferencia enviscada...». Según el tipo II (liquidez, resistencia de forma obsesiva), «la sesión está dominada por una extrema movilidad de representaciones de toda clase... la lengua está desatada, rápida, casi torrencial... todo pasa por ella, ...el paciente también podría decir todo lo contrario de lo que dice sin que cambiase para nada lo fundamental de la situación analítica. Todo ello no tiene consecuencias, pues el análisis se desliza sobre el diván como el agua sobre las plumas de un pato. No existe ningún forzamiento por parte del inconsciente, ningún amarre en la transferencia. La transferencia aquí es volátil...». Queda pues el tercer tipo, cuyas características definen un *buen* análisis: el paciente «habla para constituir el proceso de una cadena de significantes. La significación no está fijada al significado al que remite cada uno de los significantes enunciados, pero está constituida por el proceso, la sutura, la concatenación de los elementos encadenados... Toda interpretación proporcionada por (el paciente) puede darse por un ya-significado en espera de su significación. Con este motivo la interpretación siempre es retrospectiva, como la significación percibida. *Era, pues, aquello lo que esto quería decir...*»

Lo grave es que Freud nunca pusiera en duda el proceso de la cura. Sin duda, es demasiado tarde para él, pero ¿para los demás?... Freud interpretó estos problemas como obstáculos a la cura y no como insuficiencias de la cura o como efectos, contra-efectos, de su procedimiento. Pues la castración como estado analizable (o inanalizable, último peñasco) es más bien el efecto de la castración como acto psicoanalítico. Y la homosexualidad edípica (la aptitud cualitativa hacia el conflicto) es más bien el efecto de la edipización, que la cura sin duda no inventa, pero precipita y acentúa en las condiciones artificia-

10. André Green, *L'Affect,* P.U.F., 1970, págs. 154-168.

les de su ejercicio (transferencia). Y, a la inversa, cuando flujos de libido resisten a la práctica de la cura, más bien nos encontramos con el inmenso clamor de toda la producción deseante que con una resistencia del ello. Ya sabíamos que el perverso es difícil de edipizar: ¿por qué se deja, sin embargo, dado que ha inventado otras territorialidades, más artificiales e incluso más lunares que la de Edipo? Sabíamos que el esquizo no es edipizable, ya que está fuera de toda territorialidad, ya que ha llevado sus flujos al desierto. Pero, ¿qué es lo que queda cuando aprendemos que «resistencias» de forma histérica u obsesiva dan fe de la cualidad anedípica de los flujos de deseo en la propia tierra de Edipo? Esto es lo que muestra la economía cualitativa: los flujos chorrean, pasan a través del triángulo, desunen sus vértices. El tampón edípico no deja señal en esos flujos, como tampoco sobre la confitura o sobre el agua. Contra las paredes del triángulo, hacia el exterior, ejercen la irresistible presión de la lava o el invencible chorreo del agua. ¿Cuáles son las buenas condiciones de la cura? Un *flujo* que se deja sellar por Edipo; *objetos parciales* que se dejan subsumir bajo un objeto completo incluso ausente, falo de la castración; *cortes-flujos* que se dejan proyectar a un lugar mítico; cadenas polívocas que se dejan convertir en bi-unívocas, que se dejan linealizar, suspender, en un significante; un inconsciente que se deja expresar; síntesis conectivas que se dejan tomar en un uso global y específico; síntesis disyuntivas que se dejan tomar en un uso exclusivo, limitativo; síntesis conjuntivas que se dejan tomar en un uso personal y segregativo...; Pues, ¿qué significa «era, *pues, aquello* lo que *esto* quería decir»? Aplastamiento del «pues» sobre Edipo y la castración. Suspiro de alivio: ves, el coronel, el instructor, el educador, el patrón, todo esto quería decir aquello, Edipo y la castración, «toda la historia en una nueva versión»... No decimos que Edipo y la castración no sean nada: se nos edipiza, se nos castra, y no es el psicoanálisis quien inventó estas operaciones a las que tan sólo presta los recursos y procedimientos de nuevo cuño. Pero basta esto para hacer callar este clamor de la producción deseante: ¡todos somos esquizos! ¡todos somos perversos! todos somos Libidos demasiado viscosas o demasiado fluidas... y no por propio gusto, sino porque allí nos han llevado los flujos desterritorializados... ¿Qué neurótico un poco grave no está apoyado sobre el peñasco o la roca de la esquizofrenia, peñasco esta vez móvil, aerolito? ¿Quién no frecuenta las territorialidades perversas, más allá de los jardines de infancia de Edipo? ¿Quién no siente los flujos de su deseo y la lava y el agua? Y sobre todo ¿de qué estamos enfermos? ¿De la esquizofrenia incluso como proceso? ¿O bien de la neurotización violenta a la que se nos entrega y para la que el psicoanálisis ha inventado nuevos medios, Edipo y castración? ¿Estamos en-

fermos de la esquizofrenia como proceso —o de la continuación del proceso hasta el infinito, en el vacío, horrible exasperación (la producción del esquizofrénico-entidad), o de la confusión del proceso con un fin (la producción del perverso-artificio), o de la interrupción prematura del proceso (la producción del neurótico-análisis)? Se nos enfrenta a la fuerza con Edipo y la castración, se nos echa sobre ellos; sea para medirnos con esa cruz, sea para constatar que no somos mensurables por ella. Sin embargo, el mal de cualquier modo está hecho, la cura eligió el camino de la edipización, todo alfombrado de residuos, contra la esquizofrenización que debe curarnos de la cura.

* * *

Dadas las síntesis del inconsciente, el problema práctico es el de su uso, legítimo o no, y de las condiciones que definen un uso de síntesis como legítimo o ilegítimo. Sea el ejemplo de la homosexualidad (aunque sea algo más que un ejemplo). Anteriormente señalábamos como, en Proust, las páginas célebres de *Sodoma y Gomorra* entrelazaban dos temas abiertamente contradictorios, uno sobre la culpabilidad fundamental de las «razas malditas», el otro sobre la inocencia radical de las flores. Con mucha rapidez se ha aplicado a Proust el diagnóstico de una homosexualidad edípica, por fijación a la madre, de dominante depresiva y culpabilidad sado-masoquista. De un modo más general, con demasiada rapidez se han descubierto contradicciones en los fenómenos de lectura, ya sea para declararlas irreductibles, o para resolverlas o mostrar que tan sólo son aparentes, según los gustos. En verdad, nunca hay contradicciones, aparentes o reales, sólo hay grados de humor. Y como la lectura misma posee sus grados de humor, del negro al blanco, con los que evalúa los grados coexistentes de lo que ella lee, el único problema siempre es el de una repartición sobre una escala de intensidades que asigna el lugar y el uso de cada cosa, cada ser o cada escena; hay esto y además aquello, y aclarémonos con ello y tanto peor si no nos gusta. Es posible que a este respecto la chabacana advertencia de Charlus sea profética: «¡A uno le importa un bledo su vieja abuela, eh, golfilla!» Pues, ¿qué ocurre en *la Recherche,* una sola y misma historia infinitamente variada? Está claro que el narrador no ve nada, no oye nada, es un cuerpo sin órganos, que no observa nada, pero que responde a los más mínimos signos, a la menor vibración, saltando sobre su presa. Todo empieza con nebulosas, conjuntos estadísticos de vagos contornos, formaciones *molares* o colectivas que implican singularidades repartidas al azar (un salón, un grupo de muchachas, un paisaje...). Luego, en estas nebulosas o estos colectivos, se dibujan unos «lados», se organizan series, se figuran *personas* en

estas series, bajo extrañas leyes de carencia, ausencia, simetría, exclusión, no comunicación, vicio y culpabilidad. Luego, todo se mezcla de nuevo, se deshace, pero esta vez en una multiplicidad pura y *molecular,* en la que los objetos parciales, las «cajas», los «vasos», tienen todos igualmente sus determinaciones positivas y entran en comunicación aberrante según una transversal que recorre toda la obra, inmenso flujo que cada objeto parcial produce y recorta, reproduce y corta a la vez. Más que el vicio, dice Proust, inquietan la locura y su inocencia. Sí la esquizofrenia es lo universal, el gran artista es aquél que franquea el muro esquizofrénico y llega a la patria desconocida, allí donde ya no pertenece a ningún tiempo, a ningún medio, a ninguna escuela.

Así ocurre en un pasaje ejemplar, el primer beso a Albertine. El rostro de Albertine primero es una nebulosa, apenas extraída del colectivo de las muchachas. Luego aparece la persona de Albertine, a través de una serie de planos que son como sus distintas personalidades, el rostro de Albertine saltando de un plano a otro, a medida que los labios del narrador se acercan a la mejilla. Por último, en la proximidad total, todo se deshace como una visión sobre la arena, el rostro de Albertine estalla en objetos parciales moleculares, mientras que los del rostro del narrador reúnen el cuerpo sin órganos, ojos cerrados, nariz encogida, boca llena. O aún más, es el amor que cuenta la misma historia. De la nebulosa estadística, del conjunto molar de los amores hombres-mujeres, se desprenden las dos series malditas y culpables que dan fe de una misma castración bajo dos caras no superponibles, la serie de Sodoma y la serie de Gomorra, cada una excluyendo a la otra. Sin embargo, ésta no es la última palabra, puesto que el tema vegetal, la inocencia de las flores, nos proporciona otro mensaje y otro código: cada uno es bisexuado, cada uno posee los dos sexos, pero compartimentados, incomunicados; el hombre es tan sólo aquél en el que la parte masculina domina estadísticamente, la mujer, aquélla en la que la parte femenina domina estadísticamente. De tal modo que al nivel de las combinaciones elementales es preciso hacer intervenir al menos dos hombres y dos mujeres para constituir la multiplicidad en la que se establezcan comunicaciones transversales, conexiones de objetos parciales y de flujos: la parte masculina de un hombre puede comunicar con la parte femenina de una mujer, pero también con la parte masculina de una mujer, o con la parte femenina de otro hombre, o incluso con la parte masculina de otro hombre, etc. Ahí cesa toda culpabilidad, pues ésta no puede introducirse en esas flores. A la alternativa de las exclusiones «o bien... o bien», se opone el «ya» de las combinaciones y permutaciones en el que las diferencias vuelven a lo mismo sin cesar de ser diferencias.

Estadística o molarmente somos heterosexuales, pero personalmente homosexuales, sin saberlo o sabiéndolo, y por último somos trans-sexuados elemental o molecularmente. Por ello Proust, el primero en desmentir toda interpretación edipizante de sus propias interpretaciones, opone dos tipos de homosexualidad, o más bien dos regiones en las que sólo una es edípica, exclusiva y depresiva, pero la otra esquizoide anedípica, inclusa e inclusiva: «Unos, los que sin duda tuvieron *la infancia más tímida,* apenas se preocupan del tipo material de placer que reciben, con tal que puedan *relacionarlo con un rostro masculino.* Mientras que otros, sin duda poseedores de sentidos más violentos, conceden a su placer material imperiosas *localizaciones.* Aquellos tal vez con sus confesiones estarán en contra de *la mayoría de la gente.* Quizás viven menos exclusivamente bajo el satélite de Saturno, pues para ellos las mujeres no están enteramente excluidas como para los primeros... Los segundos buscan a aquéllas que prefieren a su vez a las mujeres, pues ellas pueden procurarles un muchacho y acrecentar el placer que experimentan al encontrarse con él; *además,* pueden, *de la misma manera,* sentir con ellas el mismo placer que con un hombre... Pues en las relaciones que mantienen con ellas desempeñan, para la mujer que ama a las mujeres, el papel de *otra mujer,* y la mujer les ofrece al mismo tiempo aproximadamente lo que encuentran *en el hombre...*»[11].

Lo que aquí se opone son dos usos de la síntesis conectiva: un uso global y específico, un uso parcial y no específico. En el primer uso el deseo recibe a la vez un sujeto fijo, yo especificado bajo tal o cual sexo, y objetos completos determinados como personas globales. La complejidad y los fundamentos de una operación tal aparecen mejor si consideramos las reacciones mutuas entre las diferentes síntesis del inconsciente según tal o cual uso. En efecto, en primer lugar la síntesis de registro pone, sobre su superficie de inscripción en las condiciones de Edipo, un yo determinable o diferenciable con relación a imágenes parentales que sirven de coordenadas (madre, padre). Se da una triangulación que implica en su esencia una prohibición constituyente, que condiciona la diferenciación de las personas: prohibición de realizar el incesto con la madre y de ocupar el lugar del padre. Sin embargo, con un extraño razonamiento se saca en conclusión que, puesto que *está* prohibido, por *ello mismo sería* deseado. En verdad, las personas globales, la forma misma de las personas, no preexisten a las prohibiciones que pesan sobre ellas y que las constituyen, como tampoco escapan a la triangulación en la que entran: a un mismo tiempo el deseo recibe sus primeros objetos completos y ve cómo

11. Proust, *Sodome et Gomorrhe,* Pléiade II, pág. 622 (el subrayado es nuestro) (tr. cast. Ed. Alianza).

le son prohibidos. Por tanto, es la misma operación edípica la que fundamenta la posibilidad de su propia «solución», por vía de la diferenciación de las personas conforme a lo prohibido, y la posibilidad de su fracaso o de su estancamiento, por caída en lo indiferenciado o en diferenciaciones que lo prohibido crea (incesto por identificación con el padre, homosexualidad por identificación con la madre...). Del mismo modo que la forma de las personas, la materia personal de la transgresión no preexiste a lo prohibido. Vemos, pues, la facilidad que posee lo prohibido para desplazarse a sí mismo, ya que desde el principio desplaza al deseo. Se desplaza él mismo, en el sentido que la descripción edípica no se impone en la síntesis de registro sin reaccionar sobre la síntesis de producción, y transforma profundamente las conexiones de esta síntesis al introducir nuevas personas globales. Estas nuevas imágenes de personas son la hermana y la esposa, después del padre y la madre. A menudo se ha señalado que lo prohibido existía bajo dos formas, una negativa que ante todo conduce a la madre e impone la diferenciación, la otra positiva, que concierne a la hermana y domina el intercambio (obligación de tomar como esposa a cualquiera menos mi hermana, obligación de reservar mi hermana para cualquier otro; dejar mi hermana a un hermano político, recibir mi esposa de un padre político)[12]. Y aunque a este nivel se produzcan nuevas estasis o caídas, como nuevas figuras de incesto y homosexualidad, no cabe la menor duda de que el triángulo edípico no poseería medio alguno para transmitirse y reproducirse sin este segundo grado: el primer grado elabora la forma del triángulo, pero sólo el segundo asegura la transmisión de esta forma. Tomo una mujer que no sea mi hermana para constituir la base diferenciada de un nuevo triángulo cuya cima, cabeza abajo, será mi hijo —lo que se llama salir de Edipo, pero también reproducirlo, transmitirlo antes de reventar solo, incesto, homosexual y zombi.

De este modo, el uso parental o familiar de la síntesis de registro se prolonga en un uso conyugal, o de alianza, de las síntesis conectivas de producción: un régimen de conjugación de las personas substituye a la conexión de los objetos parciales. En el conjunto, las conexiones de máquinas-órganos propias a la producción deseante dan sitio a una conjugación de personas bajo las reglas de la reproducción familiar. Los objetos parciales ahora parecen extraídos de las personas, en lugar de serlo de los flujos no personales que pasan de unos a otros. Ocurre que las personas se derivan de cantidades abstractas, en el lugar de los flujos. Los objetos parciales, en vez de una apropiación co-

12. Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique,* Bruselas, 1959, págs. 13-16.

nectiva, se convierten en las posesiones de una persona y, si es preciso, en la propiedad de otra. Kant, del mismo modo que saca la conclusión de siglos de meditación escolástica al definir a Dios como principio del silogismo disyuntivo, saca la conclusión de siglos de meditación jurídica romana cuando define el matrimonio como el vínculo a partir del cual una persona se convierte en propietaria de los órganos sexuales de otra persona[13]. Basta consultar un manual religioso de casuística sexual para ver con qué restricciones las conexiones órganos-máquinas son toleradas en el régimen de la conjugación de las personas, que legalmente fija su extracción del cuerpo de la esposa. Pero, incluso mejor, la diferencia de régimen aparece cada vez que una sociedad deja subsistir un estado infantil de promiscuidad sexual, en la que todo está permitido hasta la edad en que el joven entra a su vez bajo el principio de conjugación que regula la producción social de hijos. Sin duda, las conexiones de la producción deseante obedecían a una regla binaria; e incluso hemos visto cómo intervenía un tercer término en esta binariedad, el cuerpo sin órganos que reinyecta el producir en el producto, prolonga las conexiones de máquinas y sirve de superficie de registro. Pero precisamente aquí no se produce ninguna operación bi-unívoca que eche la producción sobre representantes; ninguna triangulación aparece a este nivel que relacione los objetos del deseo con personas globales, ni el deseo con un sujeto específico. El único sujeto es el propio deseo sobre el cuerpo sin órganos, en tanto que maquina objetos parciales y flujos, extrayendo y cortando unos con otros, pasando de un cuerpo a otro, según conexiones y apropiaciones que cada vez destruyen la unidad facticia de un yo posesor o propietario (sexualidad anedípica).

El triángulo se forma en el uso parental y se reproduce en el uso conyugal. Todavía no sabemos qué fuerzas determinen esta triangulación que se inmiscuye en el registro del deseo para transformar todas sus conexiones productivas. Pero al menos podemos seguir, someramente, la forma cómo estas fuerzas proceden. Se nos dice que los objetos parciales están tomados en una intuición de totalidad precoz, del mismo modo que el yo en una intuición de unidad que precede a su realización. (Incluso en Melanie Klein, el objeto parcial esquizoide es relacionado a un todo que prepara la llegada del objeto completo en la fase depresiva.) Es evidente que una totalidad-unidad semejante no se establece más que sobre un cierto modo de ausencia, como ése del que «carecen» los objetos parciales y los sujetos de deseo. Desde ese momento ya todo está realizado: en todo lugar encontramos la operación analítica que

13. Kant, *Metafísica de las costumbres,* I, 1797. *(Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Ed. Espasa Calpe, 1981).

consiste en extrapolar un algo transcendente y común, pero que no es un universal-común más que para introducir la carencia en el deseo, para fijar y especificar personas y un yo bajo tal o cual cara de su ausencia, e imponer a la disyunción de los sexos un sentido exclusivo. Así por ejemplo en Freud: para Edipo, para la castración, para el segundo tiempo del fantasma *Pegan a un niño,* o incluso para el famoso período de latencia en el que culmina la mixtificación analítica. Este algo común, transcendente y ausente, será llamado falo o ley, para designar «el» significante que distribuye en el conjunto de la cadena los efectos de significación e introduce en ellos las exclusiones (de ahí las interpretaciones edipizantes del lacanismo). Ahora bien, este significante actúa como causa formal de la triangulación, es decir, hace posible la forma del triángulo y su reproducción: Edipo también tiene como fórmula 3 + 1, el Uno del falo transcendente sin el cual los términos considerados no formarían un triángulo[14]. Todo ocurre como si la cadena llamada significante, formada por elementos en sí mismos no significantes, de una escritura polívoca y de fragmentos separables, fuese el objeto de un tratamiento especial, de un aplastamiento que sacase su objeto separado, significante despótico bajo cuya ley toda la cadena parece desde ese momento suspendida, cada eslabón triangulado. Se da ahí un curioso paralogismo que implica un uso trascendente de las síntesis del inconsciente: *pasamos de los objetos parciales separables al objeto completo separado, de donde se derivan las personas globales por asignación de carencia.* Por ejemplo, en el código capitalista y su fórmula trinitaria, el dinero como cadena separable se convierte en capital como objeto separado, que no existe más que bajo el aspecto fetichista del stock y de la carencia. Lo mismo ocurre con el código edípico: la libido como energía de extracción y de separación es convertida en falo como objeto separado, no existiendo éste más que bajo la forma trascendente de stock y de carencia (algo común y ausente que falta tanto a los hombres como a las mujeres). Es esta conversión la que hace volcar toda la sexualidad en el marco edípico: esta proyección de todos los cortes-flujos sobre un mismo lugar mítico, de todos los signos no significantes en un mismo significante mayor. «La triangulación efectiva permite la especificación de la sexualidad al sexo. Los objetos parciales no han perdido nada de su virulencia y de su eficacia. Sin embargo, la referencia al pene concede a la castración su pleno sentido. Por ella se significan posteriormente todas las experiencias externas vinculadas a la privación, a la frustración, a la *carencia*

14. M. C. y E. Ortigues, *Oedipe africain,* Plon, 1966, pág. 83: «Para que se cumplan las condiciones necesarias para la existencia de una estructura en la institución familiar o en el complejo de Edipo, se precisan como mínimo cuatro términos, es decir, un término más de lo que es naturalmente necesario.»

de los objetos parciales. Toda la historia anterior es refundida en una nueva versión a la luz de la castración»[15].

Esto es precisamente lo que nos inquieta, esta refundición de la historia, y esta «carencia» atribuida a los objetos parciales. ¿Y cómo no habrían perdido su virulencia y su eficacia, una vez introducidos en un uso de síntesis que permanece fundamentalmente ilegítimo a su respecto? No negamos que haya una sexualidad edípica, una heterosexualidad y una homosexualidad edípicas, una castración edípica — objetos completos, imágenes globales y yos específicos. Lo que negamos es que sean producciones del inconsciente. Además, la castración y la edipización engendran una ilusión fundamental que nos hace creer que la producción deseante real es justiciable de formaciones más altas que la integran, la someten a leyes transcendentes y le sirven una producción social y cultural superior: entonces aparece una especie de «desprendimiento» del campo social con respecto a la producción del deseo, en nombre del cual todas las resignaciones están desde un principio justificadas. Ahora bien, el psicoanálisis, al nivel más concreto de la cura, apoya con todas sus fuerzas este movimiento aparente. El mismo asegura esta conversión del inconsciente. En lo que llama preedípico ve un estadio que debe ser superado en el sentido de una integración evolutiva (hacia la posición depresiva bajo el reino del objeto completo), o debe ser organizado en el sentido de una integración estructural (hacia la posición de un significante despótico, bajo el reino del falo). La aptitud al conflicto de que hablaba Freud, la oposición cualitativa entre la homosexualidad y la heterosexualidad, de hecho es una consecuencia de Edipo: en vez de ser un obstáculo a la cura encontrada en el exterior, es un producto de la edipización, y un contra-efecto de la cura que la refuerza. En verdad, el problema no concierne a los estadios preedípicos que todavía tendrían a Edipo como eje, sino a la existencia y a la naturaleza de una sexualidad anedípica, de una heterosexualidad y una homosexualidad anedípicas, de una castración anedípica: los cortes-flujos de la producción deseante no se dejan proyectar en un lugar mítico, los signos del deseo no se dejan extrapolar en un significante, la trans-sexualidad no deja nacer ninguna oposición cualitativa entre una heterosexualidad y una homosexualidad *locales y no específicas.* Por todas partes, en esta reversión, la inocencia de las flores, en lugar de la culpabilidad de conversión. Pero en lugar de asegurar, de tender a asegurar la reversión de todo el inconsciente sobre la forma y en el contenido anedípicos de la producción deseante, la teoría y la práctica analítica no cesan de promover la conversión del inconsciente en Edipo, forma y contenido (en efecto, veremos

15. André Green, *L'Affect,* pág. 167.

lo que el psicoanálisis llama «resolver» Edipo). En primer lugar, promueve esta conversión realizando un uso global y específico de las síntesis conectivas. Este uso puede ser definido como trascendente e implica un primer paralogismo en la operación psicoanalítica. Si utilizamos una vez más términos kantianos es por una simple razón. Kant se proponía, en lo que él llamaba revolución crítica, descubrir criterios inmanentes al conocimiento para distinguir el uso legítimo y el uso ilegítimo de las síntesis de la conciencia. En nombre de una filosofía *transcendental* (inmanencia de los criterios) denunciaba el uso transcendente de las síntesis tal como aparecía en la metafísica. Del mismo modo, debemos decir que el psicoanálisis tiene su metafísica, a saber, Edipo. Y que una revolución, esta vez materialista, no puede pasar más que por la crítica de Edipo, denunciando el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente tal como aparece en el psicoanálisis edipiano, de modo que recobre un inconsciente transcendental definido por la inmanencia de sus criterios, y una práctica correspondiente como esquizoanálisis.

* * *

Cuando Edipo se desliza en las síntesis disyuntivas del registro deseante, les impone el ideal de un determinado uso, limitativo o exclusivo, que se confunde con la forma de la triangulación — ser papá, mamá, o el hijo. Es el reino del *O bien* en la función diferenciante de la prohibición del incesto: allí es la mamá quien empieza, allá es el papá, y acullá eres tú mismo. Permanece en tu lugar. La desgracia de Edipo radica precisamente en no saber dónde empieza ese quién, ni quién es quién. Además, «ser padre o hijo» viene acompañado de otras dos diferenciaciones en los lados del triángulo, «ser hombre o mujer», «estar muerto o vivo». Edipo no debe saber si está vivo o muerto, si es hombre o mujer, antes de saber si es padre o hijo. Incesto: serás zombi y hermafrodita. Es en este sentido que las tres grandes neurosis llamadas familiares parecen corresponder a fallos edípicos de la función diferenciante o de la síntesis disyuntiva: el fóbico no puede saber si es padre o hijo; el obseso, si está muerto o vivo; el histérico, si es hombre o mujer[16]. En una palabra, la triangulación familiar representa el mínimo de condiciones bajo las que un «yo» recibe las coordenadas que le diferencian a la vez en cuanto a la generación, al sexo y al estado. Y la triangulación religiosa confirma este resultado de otro modo:

16. Sobre la «cuestión» histérica (¿soy hombre o mujer?) y la «cuestión» obsesiva (¿estoy vivo o muerto?), cf. Serge Leclaire, «La Mort dans la vie de l'obsédé», en *la Psychanalyse,* n.° 2, págs. 129-130.

así, en la trinidad, la desaparición de la imagen femenina en provecho de un símbolo fálico muestra cómo el triángulo se desplaza hacia su propia causa e intenta integrarla. Esta vez se trata del máximo de condiciones bajo las que las personas se diferencian. Por ello, nos importaba la definición kantiana que pone a Dios como principio a priori del silogismo disyuntivo, en tanto que todo se deriva de él por limitación de una realidad mayor (*omnitudo realitatis*): humor de Kant que convierte a Dios en el señor de *un* silogismo.

Lo propio del registro edípico radica en introducir un uso exclusivo, limitativo, negativo, de la síntesis disyuntiva. Estamos tan formados por Edipo que con dificultad podemos imaginar otro uso; e incluso las tres neurosis familiares no salen de él, aunque sufran por no poderlo aplicar. Por todas partes en el psicoanálisis, en Freud, hemos visto formularse esa afición por las disyunciones exclusivas. No obstante, resulta que la esquizofrenia nos da una singular lección extra-edípica, y nos revela una fuerza desconocida de la síntesis disyuntiva, un uso inmanente que ya no será exclusivo ni limitativo, sino plenamente afirmativo, ilimitativo, inclusivo. Una disyunción que permanece disyuntiva y que, sin embargo, afirma los términos disjuntos, los afirma a través de toda su distancia, *sin limitar uno por el otro, ni excluir uno del otro,* es tal vez la mayor paradoja. «Ya... ya» en lugar de «o bien». El esquizofrénico no es hombre y mujer. Es hombre o mujer, pero precisamente es de los dos lados, hombres del lado de los hombres, mujer del lado de las mujeres. Aimable Jayet (Albert Désiré, matrícula 54161001) letaniza las series paralelas de lo masculino y lo femenino, y se coloca de una parte y de otra: *«Mat Albert* 5416 *ricu-le sultan Roman vesin», «Mat Désiré* 1001 *ricu-la sultane romaine vesine»*[17]. El esquizofrénico está muerto o vivo y no las dos cosas a la vez, pero uno u otro al término de una distancia que sobrevuela al deslizar. Es hijo o padre y no uno y otro, pero uno al final del otro como los dos puntos de un bastón en un espacio indescomponible. Este es el sentido de las disyunciones en el que Beckett inscribe sus personajes y los acontecimientos que les suceden: *todo se divide, pero en sí mismo.* Incluso las distancias son positivas, al mismo tiempo que las disyunciones incluidas. Desconoceríamos por completo este orden de pensamiento si actuásemos como si el esquizofrénico substituyese las disyunciones por vagas síntesis de identificación de contrarios, como el último de los filósofos hegelianos. No sustituye síntesis disyuntivas por síntesis de contrarios, sino que sustituye el uso exclusivo y limitativo de la síntesis disyuntiva por un uso afirmativo. Está y permanece en la disyunción: no suprime la disyunción

17. *Art brut,* n.º 4, pág. 139. (En su representación, Jean Oury denomina a Jayet «el no delimitado», «en sobrevuelo permanente».)

al identificar los contrarios por profundización, por el contrario, la afirma al sobrevolar una distancia indivisible. No es simplemente bisexuado, ni intersexuado, sino trans-sexuado. Está trans-vivomuerto, es trans-padrehijo. No identifica dos contrarios, sino que afirma su distancia como lo que les relaciona en tanto que diferentes. No se cierra sobre los contrarios, sino que se abre, y, como un saco lleno de esporas, las suelta como singularidades que indebidamente encerraba, de las que pretendía excluir unas y retener otras, pero que ahora se convierten en puntos-signos, afirmados por su nueva distancia. Inclusiva, la disyunción no se cierra sobre sus términos, al contrario, es ilimitativa. «Entonces ya no era esta caja cerrada que debería haberme conservado tan bien; un tabique se había derribado», liberando un espacio en el que Molloy y Moran ya no designan personas, sino singularidades que acuden de todas partes, agentes de producción evanescentes. Es la disyunción libre; las posiciones diferenciales subsisten perfectamente, incluso adquieren un valor libre, pero todas son ocupadas por un sujeto sin rostro y transposicional. Schreber es hombre y mujer, padre e hijo, muerto y vivo; es decir, es en todo lugar donde hay una singularidad, en todas las series y en todas las ramas marcadas con un punto singular, ya que él mismo es esta distancia que le transforma en mujer, al final de la cual ya es madre de una nueva humanidad y por fin puede morir.

Por esta razón, el Dios esquizofrénico tiene muy poco que ver con el Dios de la religión, aunque se ocupen del mismo silogismo. En *Le Baphomet,* Klossowski, al Dios como señor de las exclusiones y limitaciones de la realidad que se deriva de él oponía un anticristo, príncipe de las modificaciones que, por el contrario, determina el paso de un sujeto por todos los predicados posibles. Soy Dios no soy Dios, soy Dios soy Hombre: no se trata de una síntesis que en una realidad originaria del Hombre-Dios supere las disyunciones negativas de la realidad derivada, se trata de una disyunción inclusiva que realiza ella misma la síntesis derivando de un término a otro y siguiendo la distancia. No existe nada originario. Es como el célebre: «Es mediodía. La lluvia golpea las ventanas. No era mediodía. No llovía.» Nijinsky escribía: «Soy Dios no era Dios soy el clown de Dios.» «Soy Apis, soy un egipcio, un indio piel roja, un negro, un nicho, un japonés, un extranjero, un desconocido, soy el pájaro del mar y el que sobrevuela la tierra firme, soy el árbol de Tolstoi con sus raíces.» «Soy el esposo y la esposa, amo a mi mujer, amo a mi marido..»[18] Lo que cuenta no son las denominaciones parentales, ni las denominaciones raciales o las denominaciones divinas. Tan sólo importa el uso que se hace de ello. Nada de

18. Nijinsky, *Journal,* tr. fr. Gallimard.

problema de sentido, sino tan sólo de uso. Nada de originario ni de derivado, sino una derivación generalizada. Podríamos decir que el esquizo libera una materia genealógica bruta, ilimitativa, en la que puede meterse, inscribirse, y orientarse en todos los ramales a la vez, en todos los lados. Derriba la genealogía edípica. Bajo las relaciones, progresivamente, realiza vuelos absolutos sobre distancias indivisibles. El genealogista-loco divide el cuerpo sin órganos en una red disyuntiva. También Dios, que no designa más que la energía de registro, puede ser el mayor enemigo en la inscripción paranoica, pero también el mayor amigo en la inscripción milagrosa. De cualquier manera, la cuestión de un ser superior en la naturaleza y en el hombre no se plantea del todo. Todo está sobre el cuerpo sin órganos, lo que está inscrito y la energía que inscribe. Sobre el cuerpo inengendrado las distancias indescomponibles son necesariamente sobrevoladas, al mismo tiempo que los términos disjuntos son todos afirmados. Soy la carta y la pluma y el papel (es de este modo que Nijinski llevaba su diario) — sí, he sido mi padre y he sido mi hijo.

Por tanto, la síntesis disyuntiva de registro nos conduce al mismo resultado que la síntesis conectiva: también ella es capaz de dos usos, uno inmanente y el otro trascendente. ¿Por qué, también en este caso, el psicoanálisis apoya el uso trascendente que por todas partes introduce las exclusiones, las limitaciones en la red disyuntiva, y vuelca el inconsciente en Edipo? ¿Por qué es esto, precisamente, la edipización? Ocurre que la relación exclusiva introducida por Edipo no se desarrolla tan sólo entre las diversas disyunciones concebidas como diferenciaciones, *sino entre el conjunto de estas diferenciaciones que impone y un indiferenciado que supone o indica.* Edipo nos dice: si no sigues las líneas de diferenciación, papá-mamá-yo, y las exclusivas que las jalonan, caerás en la noche negra de lo indiferenciado. Comprendemos que las disyunciones exclusivas no son del todo las mismas que las inclusivas: Dios en ellas no tiene el mismo uso, ni las denominaciones parentales. Estas ya no designan estados intensivos por los que el sujeto pasa sobre el cuerpo sin órganos y en el inconsciente que permanece huérfano (sí, he sido...), pero designan personas globales que no preexisten a las prohibiciones que las fundamentan, y las diferencian entre sí y con relación al yo. De tal modo que la transgresión de lo prohibido se convierte correlativamente en una confusión de personas, en una identificación del yo con las personas, en la pérdida de las reglas diferenciantes o de las funciones diferenciales. Sin embargo, de Edipo debemos decir que crea ambas, *las diferenciaciones que ordena y lo indiferenciado con que nos amenaza.* Con el mismo movimiento, el complejo de Edipo introduce el deseo en la triangulación y prohíbe al deseo que se satisfaga con los términos de la

triangulación. Obliga al deseo a tomar por objeto las personas parentales diferenciadas y prohíbe al yo correlativo que satisfaga su deseo con estas personas, en nombre de las mismas exigencias de diferenciación, esgrimiendo las amenazas de lo indiferenciado. Pero este indiferenciado *lo crea como el reverso de las diferenciaciones que crea.* Edipo nos dice: o bien interiorizarás las funciones diferenciales que dominan las disyunciones exclusivas, y así «resolverás» Edipo — o bien caerás en la noche neurótica de las identificaciones imaginarias. O bien seguirás las líneas del triángulo que estructuran y diferencian los tres términos — o bien harás que un término siempre se desenvuelva como si estuviese de más con relación a los otros dos y reproducirás en todos los sentidos las relaciones duales de identificación en lo indiferenciado. Pero, tanto de un lado como de otro, es Edipo. Y todo el mundo sabe lo que el psicoanálisis llama *resolver* (superar) Edipo: interiorizarlo para poderlo recobrar mejor en el exterior en la autoridad social, y con ello dispersarlo, pasándolo a los pequeños. «El niño no se convierte en un hombre más que resolviendo el complejo de Edipo, cuya resolución le introduce en la sociedad en la que encuentra, en la figura de la Autoridad, la obligación de revivirlo, esta vez con todas las salidas interceptadas. Entre el imposible retorno a lo que precede al estado de cultura y el malestar creciente que provoca éste, tampoco es seguro que pueda encontrarse un punto de equilibrio»[19]. Edipo es como el laberinto, uno no sale de él más que volviendo a entrar (o haciendo entrar a alguien). Edipo como problema *o* como solución es los dos cabos de una ligadura que detiene toda la producción deseante. Se aprietan las tuercas, ya no puede pasar nada de la producción, salvo un rumor. El inconsciente ha sido aplastado, triangulado, se le ha colocado ante una elección que no era suya. Todas las salidas bloqueadas: ya no existe un uso posible de las disyunciones inclusivas, ilimitativas. ¡Se han puesto padres al inconsciente!

Bateson llama *double bind* a la emisión simultánea de dos órdenes de mensajes, uno de ellos contradiciendo al otro (por ejemplo, el padre que dice al hijo: ¡vamos, critícame!, pero que claramente da a sobreentender que toda crítica efectiva, al menos un cierto tipo de crítica, será mal recibida). Bateson ve en ello una situación particularmente esquizofrenizante que interpreta como un «sinsentido» desde el punto de vista de las teorías de los tipos de Russell[20]. Más bien nos parece que el *double bind,* el doble atolladero, es una situación corriente, edipizante por excelencia. Y, con riesgo de formalizarla,

19. A. Besançon, «Vers une histoire psychanalytique», *Annales,* mayo 1969.

20. G. Bateson y colab., «Towards a Theory of Schizophrenia», B*ehavioral Science,* 1956, I (cf. los comentarios de Pierre Fédida, «Psychose et parenté», *Critique,* oct. 1968).

remite a otra clase de sinsentido ruselliano: una alternativa, una disyunción exclusiva está determinada con respecto a un principio que constituye, sin embargo, los dos términos o los dos subconjuntos, y que él mismo entra en la alternativa (caso por completo diferente de lo que ocurre cuando la disyunción es inclusiva). Este es el segundo paralogismo del psicoanálisis. En resumen, *el «double bind» no es más que el conjunto de Edipo.* Es en este sentido que Edipo debe ser presentado como una serie, en la que oscila entre dos polos: la identificación neurótica y la interiorización llamada normativa. Tanto de un lado como del otro, Edipo es el doble atolladero. Y si aquí un esquizo es producido como entidad, es sólo como único medio para escapar a esta doble vía, en la que la normatividad carece tanto de salida como la neurosis, y la solución está tan bloqueada como el problema: entonces nos replegamos sobre el cuerpo sin órganos.

Parece que el propio Freud tuvo una clara conciencia de que Edipo era inseparable de un doble atolladero, o callejón sin salida, en el que precipitaba el inconsciente. Así, en la carta de 1936 a Romain Rolland: «Todo ocurre como si lo principal en el éxito radicase en llegar más lejos que el padre y como si siempre estuviese prohibido el que el padre fuese superado.» Lo vemos aún más claramente cuando Freud expone toda la serie histórico-mítica: en un cabo Edipo está anudado por la identificación asesina, en el otro está reanudado por la restauración y la interiorización de la autoridad paterna («restablecimiento del antiguo orden bajo un nuevo plan»)[21]. Entre ambos, la latencia, la famosa latencia, sin duda la mayor mixtificación psicoanalítica: esta sociedad de «hermanos» que se prohíben los frutos del crimen y se pasan todo el tiempo necesario en interiorizarlo. Pero se nos previene: la sociedad de «hermanos» es desapacible, inestable y peligrosa, debe preparar el reencuentro de un equivalente de la autoridad parental, debe hacernos pasar al otro polo. De acuerdo con una sugestión de Freud, la sociedad americana, la sociedad industrial con gestión anónima y desaparición del poder personal, etc., nos es presentada como una resurrección de la «sociedad sin padres». Con el encargo, por supuesto, de encontrar modos originales para la restauración del equivalente (por ejemplo, el sorprendente descubrimiento de Mitscherlich: de que la familia real inglesa, después de todo, no es una cosa mala...)[22]. Está claro, por tanto, que sólo se abandona un polo de Edipo para pasar al otro. La cuestión no radica en salir de él, neurosis o normalidad. La sociedad de los hermanos

21. Freud, *Psicología de las masas*, cap. XII (tr. cast. Ed. Alianza, 1981).
22. A. Mitscherlich, *Vers la société sans pères*, 1963, tr. fr. Gallimard, págs. 327- 330.

no recobra nada de la producción y de las máquinas deseantes; por el contrario, extiende el velo de la latencia. En cuanto a los que no se dejan edipizar, bajo una forma u otra, el psicoanalista está allí para llamar en su ayuda al asilo o a la policía. ¡La policía con nosotros!, nunca el psicoanálisis mostró mejor su afición por apoyar el movimiento de la represión social y participar en él con todas sus fuerzas. Que no se crea que hacemos alusión a aspectos folklóricos del psicoanálisis. No porque, por parte de Lacan, se tenga otra concepción del psicoanálisis hay que considerar como menor lo que en verdad es el tono dominante en las asociaciones más reconocidas: veamos al doctor Mendel, los doctores Stéphane, el estado rabioso en que caen y su llamada literalmente policial ante la idea de que alguien pretende escapar a la ratonera de Edipo. Edipo es como estos objetos que se convierten en tanto más peligrosos cuando ya nadie cree en ellos; entonces los polizontes entran para reemplazar a los sumos sacerdotes. El primer ejemplo profundo de un análisis de *double bind,* en este sentido, lo podemos encontrar en *La cuestión judía* de Marx: entre la familia y el Estado — el Edipo de la autoridad familiar y el Edipo de la autoridad social.

Edipo no sirve estrictamente para nada, salvo para ligar el inconsciente en los dos lados. Veremos en qué sentido Edipo es estrictamente «indecidible», según el lenguaje de los matemáticos. Estamos hartos de estas historias en las que se está bien por Edipo, enfermo de Edipo, y con diversas enfermedades bajo Edipo. Ocurre que un analista está hasta las narices de este mito que es bebedero y madriguera del psicoanálisis y por ello vuelve a las fuentes: «Freud finalmente no salió del mundo del padre, ni de la culpabilidad... Pero fue el primero que, dando la posibilidad de construir una *lógica* de la relación con el padre, abrió el camino para la liberación de este dominio del padre sobre el hombre. La posibilidad de vivir *más allá* de la ley del padre, más allá de toda ley, es tal vez la posibilidad más esencial que aporta el psicoanálisis freudiano. Pero, paradójicamente, y tal vez a causa del propio Freud, todo nos hace pensar que esta liberación, que el psicoanálisis permite, se realizará, ya se realiza, fuera de él»[23]. Sin embargo, no podemos compartir ni ese pesimismo ni ese optimismo. Pues es mucho optimismo pensar que el psicoanálisis posibilita una verdadera solución de Edipo: Edipo es como Dios, el padre es como Dios; el problema no se resuelve más que al suprimir *el problema y la solución.* El esquizoanálisis no se propone resolver Edipo, no se propone resolverlo mejor de lo que pueda hacerlo el psicoanálisis edípico. Se propone desedipizar el

23. Marie-Claire Boons, «Le Meurtre du père chez Freud», *L'Inconscient,* n.° 5, enero 1968, pág. 129.

inconsciente para llegar a los verdaderos problemas. Se propone llegar a estas regiones del inconsciente huérfano, precisamente «más allá de toda ley», donde el problema ni siquiera puede plantearse. Por esto tampoco compartimos el pesimismo que consiste en creer que este cambio, esta liberación, no pueden realizarse más que fuera del psicoanálisis. Por el contrario, creemos en la posibilidad de una reversión interna que convierta a la máquina analítica en una pieza indispensable del aparato revolucionario. Además, parece que actualmente ya existen las condiciones objetivas.

Todo ocurre, pues, como si Edipo tuviese por sí mismo dos polos: un polo de figuras imaginarias identificatorias, un polo de funciones simbólicas diferenciantes. Pero, de cualquier modo, se edipiza: si no se tiene a Edipo como crisis, se lo tiene como estructura. Entonces se transmite la crisis a otros y todo vuelve a empezar. Esta es la disyunción edípica, el movimiento de péndulo, la razón inversa exclusiva. Por ello, cuando se nos invita a superar una concepción simplista de Edipo basada en las imágenes parentales para definir funciones simbólicas en una estructura, por más que se reemplace el papá-mamá tradicional por una función-madre, una función-padre, no vemos bien lo que ganamos con ello, salvo fundamentar la universalidad de Edipo más allá de la variabilidad de las imágenes, unir todavía mejor el deseo con la ley y lo prohibido, y llevar hasta el final el proceso de edipización del inconsciente. Edipo encuentra aquí sus dos extremos, *su mínimo y su máximo,* según se le considere tendiendo hacia un valor indiferenciado de sus imágenes variables o hacia el poder de diferenciación de sus funciones simbólicas. «Cuando nos acercamos a la imaginación material, la función diferencial disminuye, tendemos hacia equivalencias. Cuando nos acercamos a los elementos formadores, la función diferencial aumenta, tendemos hacia valencias distintivas»[24]. Apenas nos sorprenderá el saber que Edipo como estructura es la trinidad cristiana, mientras que Edipo como crisis es una trinidad familiar insuficientemente estructurada por la fidelidad: siempre los dos polos en razón inversa, ¡Edipo *for ever!*[25] ¡Cuántas interpretaciones del lacanismo, abierta o estrictamente piadosas, han invocado de este modo un Edipo estructural para formar y cerrar el

24. Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole,* Aubier, 1962, pág. 197.

25. Cf. J. M. Pohier, «La Paternité de Dieu», *L'Inconscient,* n.º 5 (en este artículo se encuentra una perfecta formulación de Edipo como *double bind: «La* vida psíquica del hombre se desarrolla en una especie de tensión dialéctica entre dos formas de vivir el complejo de Edipo: una consiste en vivirlo, la otra consiste en vivir según las estructuras que podríamos llamar edípicas. Además la experiencia muestra que estas estructuras no son ajenas a la fase más crítica de este complejo. Para Freud, el hombre está marcado definitivamente por este complejo: es tanto su grandeza como su miseria», etc., págs. 57-58.)

doble callejón sin salida, volver a conducirnos a la cuestión del padre, edipizar incluso al esquizo, y mostrar que un agujero en lo simbólico nos remitía a lo imaginario, y que, inversamente, manchas o confusiones imaginarias nos remitían a la estructura! Como decía un predecesor célebre a sus animales; ya lo habéis convertido en una cantinela... Por ello, por nuestra propia cuenta no podíamos marcar ninguna diferencia de naturaleza, ninguna frontera, ningún límite, entre lo imaginario y lo simbólico, como tampoco entre el Edipo-crisis y el Edipo-estructura, o entre el problema y la solución. Se trata tan sólo de un doble callejón sin salida correlativo, de un movimiento de péndulo encargado de barrer todo el inconsciente, y que sin cesar remite de un polo a otro. Unas tenazas que aplastan el insconsciente en su disyunción exclusiva.

La verdadera e innata diferencia no reside entre los simbólico y lo imaginario, sino entre el elemento real de lo maquínico, que constituye la producción deseante, y el conjunto estructural de lo imaginario y lo simbólico, que tan sólo forma un mito y sus variantes. La diferencia no radica entre dos usos de Edipo, sino entre el uso anedípico de las disyunciones inclusivas, ilimitativas, y el uso edípico de las disyunciones exclusivas, que este último uso toma de las vías de lo imaginario *o* de los valores de lo simbólico. Por eso era preciso escuchar las advertencias de Lacan sobre el mito freudiano de Edipo, que «no podría mantener indefinidamente el cartel en las formas de sociedad en las que se pierde cada vez más el sentido de la tragedia...: un mito no se basta si no soporta ningún rito, y el psicoanálisis no es el rito de Edipo». E incluso si nos remontamos de las imágenes a la estructura, de las figuras imaginarias a las funciones simbólicas, del padre a la ley, de la madre al gran Otro, en verdad *tan sólo se ha hecho retroceder la cuestión*[26]. Y si consideramos el tiempo empleado en este retroceso, Lacan todavía dice: el único fundamento de la sociedad de los hermanos, de la fraternidad, es la «segregación» (¿qué quiere decir?). De todos modos, no convenía apretar las tuercas allí donde Lacan acababa de aflojarlas; edipizar el esquizo, allí donde, por el contrario, acababa de esquizofrenizar hasta la neurosis, haciendo pasar un flujo esquizofrénico capaz de subvertir el campo del psicoanálisis. El objeto *a* irrumpe en el seno del equilibrio estructural a modo de una máquina infernal, la máquina deseante. Llega una segunda generación de discípulos de Lacan cada vez menos sensibles ante el falso problema de Edipo. Pero los primeros, si han sido tentados a volver a cerrar el yugo de Edipo, ¿no es en la medida en que Lacan parecía mantener una especie de proyección de las cadenas significantes sobre un sig-

26. Lacan, *Ecrits,* pág. 813.

nificante despótico y parecía que lo suspendía todo de un término que faltaba, que faltaba a sí mismo y que reintroducía la falta en las series del deseo a las que imponía un uso exclusivo? ¿Era posible denunciar a Edipo como mito y, sin embargo, mantener que el complejo de castración no era un mito, sino al contrario algo real? (¿No era volver a tomar el grito de Aristóteles: «hay que detenerse», esta *Anank*è freudiana, este Peñasco?)

* * *

Hemos visto cómo en la tercera síntesis, síntesis conjuntiva de consumo, el cuerpo sin órganos era verdaderamente un huevo, atravesado por ejes, vendado por zonas, localizado por áreas o campos, medido por gradientes, recorrido por potenciales, marcado por umbrales. En este sentido creemos en la posibilidad de una bioquímica de la esquizofrenia (en vinculación con la bioquímica de las drogas), que cada vez será más capaz de determinar la naturaleza de este huevo y la repartición campo-gradiente-umbral. Se trata de relaciones de intensidades a través de las cuales el sujeto pasa sobre el cuerpo sin órganos y opera devenires, caídas y alzas, migraciones y desplazamientos. Laing está por completo en lo cierto al definir el proceso esquizo como un viaje iniciático, una experiencia trascendental de la pérdida del Ego que pone en boca de un sujeto: «En cierta manera había llegado al presente a partir de la forma más primitiva de la vida» (el cuerpo sin órganos), «miraba, no, más bien *sentía* ante mí un viaje espantoso»[27]. Ahí, ya no es cuestión de metáfora hablar de un viaje como hace un rato al hablar del huevo, y de lo que ocurre en él y sobre él, movimientos morfogenéticos, desplazamientos de grupos celulares, estiramientos, plegamientos, migraciones, variaciones locales de potenciales. Ni siquiera hay que oponer un viaje interior a los viajes exteriores: el paseo de Lenz, el paseo de Nijinsky, los paseos de las criaturas de Beckett son realidades efectivas, pero donde lo real de la materia ha abandonado toda extensión, como el viaje interior ha dejado toda forma y cualidad, para ya no hacer brillar tanto dentro como fuera más que intensidades puras conectadas, casi insoportables, por las que pasa un sujeto nómada. No es una experiencia alucinatoria ni un pensamiento delirante, sino una sensación, una serie de emociones y sensaciones como consumo de cantidades intensivas que forman el material de las alucinaciones y delirios subsiguientes. La emoción intensiva,

27. Ronald Laing, La *Politique de l'experience,* 1967, tr. fr. Stock, pág. 106 (tr. cast. Ed. Crítica, 1978).

el afecto, es a la vez raíz común y principio de diferenciación de los delirios y alucinaciones. También creeremos que todo se mezcla en estos devenires, pasos y migraciones intensos, toda esta deriva que remonta y desciende el tiempo — países, razas, familias, denominaciones parentales, denominaciones divinas, denominaciones históricas, geográficas e incluso hechos diversos. *(Yo siento que*) me convierto en Dios, me convierto en mujer, que era Juana de Arco y soy Heliogábalo, y el Gran Mongol, un chino, un piel roja, un templario, he sido mi padre y he sido mi hijo. Y todos los criminales, toda la lista de criminales, los criminales honestos y los deshonestos: Szondi antes que Freud y su Edipo. «Es tal vez al querer ser Worm que por fin seré Mahood. Entonces ya no tendré que ser Worm. A lo que sin duda llegaré al esforzarme por ser Tartempion.» Pero si todo se mezcla de ese modo, es en intensidad, no hay confusión de los espacios y de las formas puesto que precisamente están deshechos, en provecho de un nuevo orden, el orden intenso, intensivo.

¿Cuál es este orden? Lo que en primer lugar se reparte sobre el cuerpo sin órganos son las razas, las culturas y sus dioses. No se ha señalado suficientemente hasta qué punto el esquizo hacía historia, alucinaba y deliraba la historia universal, y dispersaba las razas. Todo delirio es racial, lo que no quiere decir necesariamente racista. No es que las regiones del cuerpo sin órganos «representen» razas y culturas. El cuerpo lleno no representa nada del todo. Por el contrario, son las razas y las culturas las que designan regiones sobre este cuerpo, es decir, zonas de intensidades, campos de potenciales. En el interior de estos campos se producen fenómenos de individualización, de sexualización. De un campo a otro se pasa franqueando umbrales: no se cesa de emigrar, se cambia de individuo como de sexo, y partir se convierte en algo tan simple como nacer y morir. Ocurre que se lucha contra otras razas, que se destruyen civilizaciones, a la manera de los grandes emigrantes: por allí donde pasan ya nunca crece nada — aunque estas destrucciones, como veremos, puedan hacerse de dos maneras muy distintas. ¿Cómo el rebasamiento de un umbral no implicaría, por otra parte, estragos? El cuerpo sin órganos se cierra sobre los lugares dándoselos. No podemos separar el teatro de la crueldad de la lucha contra nuestra cultura, del enfrentamiento de las «razas», y de la gran emigración de Artaud a México, sus poderes y sus religiones: las individuaciones no *se* producen más que en campos de fuerzas expresamente definidas por vibraciones intensivas, y que no animan personajes crueles más que como órganos inducidos, piezas de máquinas deseantes (los maniquís)[28].

28. Sobre el juego de las razas y las intensidades en el teatro de la crueldad cf. Artaud, *Oeuvres complètes,* t. IV y V (por ejemplo, el proyecto de «La conquête du Mexique», IV, pág.

Una temporada en el infierno, cómo separarla de la denuncia de las familias de Europa, de la llamada a destrucciones que no llegan con la suficiente rapidez, de la admiración por el presidiario, del intenso franqueamiento de los umbrales de la historia, de esta prodigiosa emigración, este convertirse-mujer, este convertirse-escandinavo y mongol, este «desplazamiento de razas y continentes», esta sensación de intensidad bruta que preside el delirio tanto como la alucinación, y sobre todo esta voluntad deliberada, obstinada, material, de ser «de raza inferior desde la eternidad»: «Conocí cada hijo de familia, ...nunca he sido de ese pueblo, nunca he sido cristiano, ...sí, tengo los ojos cerrados a vuestra luz. Soy una bestia, un negro...»

Tampoco podemos separar a Zaratustra de la «gran política» y de la animación de las razas que obliga a Nietzsche a decir: no soy un alemán, soy polaco. Aún ahí las individuaciones no se forman más que en complejos de fuerzas que determinan a las personas como otros tantos estados intensivos encarnados en un «criminal», no cesando de atravesar un umbral al destruir la unidad facticia de una familia y de un yo: «Yo soy Prado, soy el padre de Prado, me atrevo a decir que soy Lesseps: yo quisiera dar a mis parisinos, a los que quiero bien, una nueva noción, la de un criminal honesto. Yo soy Chambige, otro criminal honrado... Una cosa desagradable y que molesta a mi modestia, es que en el fondo *yo soy todos los nombres de la historia*»[29]. Nunca se trata, sin embargo, de identificarse con determinados personajes, como cuando equivocadamente se dice de un loco que «se creía que era...». Se trata de algo distinto: identificar las razas, las culturas y los dioses, con campos de intensidad sobre el cuerpo sin órganos, identificar los personajes con estados que llenan estos campos, con efectos que fulguran y atraviesan estos campos. De ahí el papel de los nombres, en su magia propia: no hay un yo que se identifica con razas, pueblos, personas, sobre una escena de la representación, sino nombres propios que identifican razas, pueblos y personas con umbrales, regiones o efectos en una producción de cantidades intensivas. La teoría de los nombres propios no debe concebirse en términos de representación, sino que remite a la clase de los «efectos»: estos no son una simple dependencia de causas, sino el rellenado de un campo, la efectuación de un sistema de signos. Lo podemos comprobar perfectamente en física, en la que los nombres propios designan determinados efectos en campos de potenciales (efecto Joule, efecto Seebeck, efecto Kelvin). Ocurre lo mismo en historia que en física: un efecto Juana de Arco, un efecto Heliogábalo — todos los *nombres* de la historia y no

---

151; y el papel de las vibraciones y rotaciones intensivas en «Les Censi», V, págs. 46 sg.).

29. Nietzsche, carta a Burckhard del 5 de enero de 1889.

el nombre del padre.

Sobre la poca realidad, la pérdida de realidad, la falta de contacto con la vida, el autismo y la atimia, ya se ha dicho todo, los propios esquizofrénicos lo han dicho todo — prestos a introducirse en el molde clínico esperado. Mundo negro, desierto creciente: una máquina solitaria zumba en la playa, una fábrica atómica instalada en el desierto. Pero si el cuerpo sin órganos es este desierto, lo es como una distancia indivisible, indescomponible, que el esquizo sobrevuela para estar en todo lugar donde lo real es producido, en todo lugar donde lo real ha sido y será producido. Cierto es que la realidad ha dejado de ser un principio. Según un principio tal, la realidad del deseo era planteada como cantidad abstracta divisible, mientras que lo real era repartido en unidades cualificadas, formas cualitativas distintas. Pero, ahora, lo real es un producto que envuelve las distancias en cantidades intensivas. Lo indivisible es envuelto y significa que lo que lo envuelve no se divide sin cambar de naturaleza o de forma. El esquizo no tiene principios: no es algo más que siendo algo distinto. No es Mahood más que siendo Worm y no es Worm más que siendo Tartempion. No es una muchacha más que siendo un viejo que imita o simula a la muchacha. O, más bien, siendo alguien que simula un viejo que está simulando una muchacha. O más bien simulando alguien..., etc. Ese ya era el arte oriental de los emperadores romanos, los doce paranoicos de Suetotonio. En un libro maravilloso de Jacques Besse encontramos el doble paseo del esquizo, el viaje exterior geográfico siguiendo distancias indescomponibles, el viaje histórico interior siguiendo intensidades envolventes: Cristóbal Colón no calma a su tripulación rebelada y no se convierte en almirante más que simulando un (falso) almirante que simula a una puta que baila[30]. Pero debemos entender la simulación del mismo modo como hace un momento entendíamos la identificación. La simulación expresa estas distancias indescomponibles siempre envueltas en las intensidades que se dividen unas en otras cambiando de forma. Si la identificación es un nombramiento, una designación, la simulación es la escritura que le corresponde, escritura extrañamente polívoca en el mismo real. Lleva lo real fuera de su principio hasta el punto en que es efectivamente producido por la máquina deseante. Este punto en el que la copia deja de ser una copia para convertirse en lo Real *y su artificio.* Coger un real intensivo tal como es producido en la coextensión de la naturaleza y la historia, excavar el imperio romano, las ciudades mejicanas, los dioses griegos y los continentes

30. Jacques Besse, «Le Danseur», en *La Grande Pâque,* Ed. Belfond, 1969 (toda la primera parte de este libro describe el paseo del esquizo por la ciudad; la segunda parte, «Légendes folles», procede a la alucinación o al delirio de episodios históricos).

descubiertos para extraer de ellos este siempre-más de realidad y formar el tesoro de las torturas paranoicas y de las glorias célibes — yo soy todos los pogroms de la historia y también todos los triunfos, como si algunos acontecimientos simples unívocos se dedujesen de esta extrema polivocidad: éste es el «histrionismo» del esquizofrénico, según la fórmula de Klossowski, el verdadero programa de un teatro de la crueldad, la puesta en escena de una máquina de producir lo real. En vez de haber perdido no se sabe qué contacto con la vida, el esquizofrénico es el que está más cerca del corazón palpitante de la realidad, en un punto intenso que se confunde con la producción de lo real, y que hace decir a Reich: «Lo que caracteriza a la esquizofrenia es la experiencia de este elemento vital,....en lo que concierne a su sensación de la vida, el neurótico y el perverso son al esquizofrénico lo que el sórdido tendero al gran aventurero»[31]. Entonces vuelve la cuestión: ¿quién reduce al esquizofrénico a su figura autista, hospitalizada, separada de la realidad? ¿Es el proceso o, *al* contrario, la interrupción del proceso, su exasperación, su continuación en el vacío? ¿Quién obliga al esquizofrénico a replegarse sobre un cuerpo sin órganos que se ha vuelto sordo, ciego y mudo?

Decimos: se cree Luis XVII. Nada de eso. En el caso Luis XVII, o más bien en el caso más bello del pretendiente Richemont, hay en el centro una máquina deseante o célibe: el caballo de patas cortas y articuladas, en el que se habría colocado al delfín para hacerlo huir. Y luego, por todo el alrededor, hay agentes de producción y de antiproducción; los organizadores de la evasión, los cómplices, los soberanos aliados, los enemigos revolucionarios, los tíos hostiles y celosos que no son personas, sino otros tantos estados de alza y de caída por los que el pretendiente pasa. Además, la genialidad del pretendiente Richemont: no trata simplemente de «dar cuenta» de Luis XVII, ni de dar cuenta de los otros pretendientes denunciándolos como falsos. Da cuenta de los otros pretendientes asumiéndolos, autentificándolos, es decir, haciendo también de ellos estados por los que ha pasado: yo soy Luis XVII, pero también soy Hervagault y Mathurin Bruneau que decían que eran Luis XVII[32]. Richemont no se identifica con Luis XVII, reclama la prima que corresponde al que pasa por todas las singularidades de la serie convergente alrededor de la máquina para raptar a Luis XVII. En el centro no hay un centro, como tampoco hay personas repartidas por el contorno. Nada más que una serie de singularidades en la red disyuntiva, o de estados intensivos en el tejido

31. Reich, *La Fonction de l'orgasme,* 1942, tr. fr. L'Arche, pág. 62 (tr. cas. Ed. Paidos). Sobre la crítica del autismo cf. las páginas de Roger Gentis, *Les Murs de l'asile,* Maspero, 1970, págs. 41 sg. (tr. cast. Ed. Laia, 1978).

32. Maurice Garçon, *Louis XVII ou la fausse énigme,* Hachette, 1968, pág. 177.

conjuntivo, y un sujeto transposicional en todo el círculo, pasando por todos los estados, triunfando sobre unos como sus enemigos, saboreando a los otros como sus aliados, amontonando en todas partes la prima fraudulenta de sus avatares. Objeto parcial: una cicatriz local, por otra parte incierta, es mejor prueba que todos los recuerdos de infancia de los que el pretendiente carece. Entonces la síntesis conjuntiva puede expresarse: ¡yo soy, pues, el rey! ¡es, pues, a mí a quien pertenece el reino! Pero este yo tan sólo es el sujeto residual que recorre el círculo y acaba sus oscilaciones.

Todo delirio posee un contenido histórico-mundial, político, racial; implica y mezcla razas, culturas, continentes, reinos: nos preguntamos si esta larga deriva no constituye más que un derivado de Edipo. El orden familiar estalla, las familias son rechazadas, hijo, padre, madre, hermana — «¡Hablo de familias como la mía que lo deben todo a la declaración de los derechos del hombre!», «Si busco mi más profundo contrario siempre encuentro a mi madre y a mi hermana; verme emparentado con semejante chusma alemana fue una blasfemia para la divinidad, ...¡la más profunda objeción contra mi pensamiento del eterno retorno!» Se trata de saber si lo histórico-político, racial y cultural, tan sólo forma parte de un contenido manifiesto y depende formalmente de un trabajo de elaboración o si, por el contrario, debe ser seguido como el hijo de lo latente que el orden de las familias nos oculta. ¿La ruptura con las familias debe ser considerada como una especie de «novela familiar» que, precisamente, todavía nos conduciría a las familias, que nos remitiría a un acontecimiento o a una determinación estructural interior a la propia familia? ¿O bien es el signo de que el problema debe ser planteado de un modo por completo distinto, ya que *se* plantea en otra parte para el propio esquizo, fuera de la familia? ¿«Los nombres de la historia» se derivan del nombre del padre, y las razas, las culturas, los continentes, de los substitutos del papá-mamá, de las dependencias de la genealogía edípica? ¿Es que la historia tiene por significante al padre muerto? Consideremos una vez más el delirio del presidente Schreber. Ciertamente, el uso de las razas, la movilización o la noción de la historia se dan ahí de un modo distinto que en los autores que precedentemente invocábamos. Ocurre que las Memorias de Schreber están repletas de una teoría de los pueblos elegidos de Dios y de los peligros que corre el pueblo actualmente elegido, los alemanes, amenazados por los judíos, los católicos, los eslavos. En sus metamorfosis y cambios intensos, Schreber se convierte en alumno de los jesuitas, en burgomaestre de una ciudad en la que los alemanes luchan contra los eslavos, en muchacha que defiende la Alsacia contra los franceses; por último, traspasa el gradiente o el umbral ario para

convertirse en príncipe mongol. ¿Qué significa este devenir alumno, burgomaestre, muchacha, mongol? No hay delirio paranoico que no agite determinadas masas históricas, geográficas y raciales. Sería una equivocación sacar en conclusión, por ejemplo, que los fascistas son simples paranoicos; sería una equivocación, precisamente, porque en el estado actual de las cosas todavía llevaríamos el contenido histórico y político del delirio a una determinación familiar interna. Y lo que nosotros todavía encontramos más turbador es que todo este enorme contenido desaparezca enteramente del análisis realizado por Freud: ninguna huella subsiste, todo está aplastado, molido, triangulado en Edipo, todo está volcado sobre el padre, de manera que revele lo más crudamente posible la insuficiencia de un psicoanálisis edípico.

Consideremos todavía un delirio paranoico de carácter político particularmente rico, tal como lo relata Maud Mannoni. El ejemplo nos parece tanto más sorprendente en cuanto que profesamos una gran admiración por la obra de Maud Mannoni y por la manera como sabe plantear los problemas institucionales y antipsiquiátricos. He aquí, pues, a un oriundo de Martinica que en su delirio se sitúa frente a los árabes y la guerra en Argelia, a los blancos y los acontecimientos de mayo, etc.: «Me puse enfermo por el problema argelino. Cometí la misma tontería que ellos (placer sexual). Me han adoptado como hermano de raza. Tengo la sangre mongol. Los argelinos me han discutido en todas las realizaciones. He tenido ideas racistas... Desciendo de la dinastía de los galos. Por este motivo soy noble... Que se determine mi nombre, que se determine científicamente y a continuación podré establecer un harem.» Ahora bien, aún reconociendo el carácter de «rebeldía» y de «verdad para todos» implicado en la psicosis, Maud Mannoni requiere que el estallido de las relaciones familiares en provecho de temas que el propio sujeto declara racistas, políticos y metafísicos, tiene su origen en el interior de la estructura familiar en tanto que matriz. Este origen se encuentra, pues, en el vacío simbólico o «el repudio inicial del significante del padre». El nombre a determinar científicamente, y que frecuenta la historia, ya no es más que el nombre paterno. En este caso como en otros, la utilización del concepto lacaniano de repudio tiende a la edipización forzada del rebelde: la ausencia de Edipo es interpretada como una *carencia* del lado del padre, un agujero en la estructura; luego, en nombre de esta carencia, se nos envía al otro polo edípico, el de las identificaciones imaginarias en lo indiferencia do materno. La ley del *double bind* funciona despiadadamente, echándonos de un polo a otro, en el sentido de que lo que está repudiado en lo simbólico debe reaparecer en lo real bajo la forma alucinatoria. Pero de este modo *todo el tema histórico-político es inter-*

pretado como un conjunto de identificaciones imaginarias bajo la dependencia de Edipo, o de lo que «carece» el sujeto para dejarse edipizar[33]. Ciertamente, la cuestión no radica en saber si las determinaciones o las indeterminaciones familiares poseen un papel. Es evidente que tienen uno. Pero, ¿es un papel inicial de organizador (o de desorganizador) simbólico del que se derivarían los contenidos flotantes del delirio histórico, como otros tantos pedazos de un espejo imaginario? ¿El vacío del padr*e,* y el desarrollo canceroso de la madre y la hermana, es esto, la fórmula trinitaria del esquizo que le conduce a Edipo, coacción forzosa? Y sin embargo, como hemos visto, si existe un problema que no se plantea en la esquizofrenia es el de las identificaciones... Y si curar es edipizar, comprendemos los sobresaltos del enfermo que «no quiere curarse», y trata al analista como a un aliado de la familia, y luego de la policía. ¿El esquizofrénico está enfermo y separado de la realidad porque carece de Edipo, porque «carece» de algo en Edipo, o al contrario está enfermo a causa de la edipización que no puede soportar y que todo le obliga a sufrir (la represión social ante el psicoanálisis)?

El huevo esquizofrénico es como el huevo biológico: poseen una historia semejante y su conocimiento choca con las mismas dificultades, con las mismas ilusiones. En primer lugar se creyó, en el desarrollo y la diferenciación del huevo, que verdaderos «organizadores» determinaban el destino de las partes. Pero, por un lado, se percibió que toda clase de substancias variables tenían la misma acción que el stimulus considerado, por otro, que las propias partes tenían competencias o potencialidades específicas que escapan al stimulus (experiencia de injertos). De ahí la idea de que los stimuli no son organizadores, sino simples inductores: en caso extremo, inductores de cualquier naturaleza. Toda clase de substancias, toda clase de materiales, muertos, hervidos, triturados, tienen el mismo efecto. Lo que había permitido la ilusión eran los principios del desarrollo: la simplicidad del principio, consistente por ejemplo en divisiones celulares, podía hacer creer en una especie de adecuación entre lo inducido y el inductor. Pero sabemos perfectamente que algo siempre está

33. Maud Mannoni, *Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse,* Ed. du Seuil, 1970, págs. 104-107: «Los personajes edípicos están en su lugar, pero, en el juego de las permutaciones que se efectúa, hay como un lugar vacío... Lo que aparece como rechazado es todo lo relacionado con el falo o con el padre... Cada vez que Georges intenta captarse como deseante es remitido a una forma de disolución de identidades. El es otro cautivado por una imagen materna... Permanece atrapado en una posición imaginaria en la que se encuentra cautivado por la imago materna; en el triángulo edípico se sitúa en ese lugar, lo que implica un proceso de identificación imposible, implicando siempre, bajo el modo de una pura dialéctica imaginaria, la destrucción de uno u otro de la pareja.»

mal juzgado cuando se juzga a partir de sus inicios, ya que está obligado, para aparecer, a simular estados estructurales, a meterse en estados de fuerzas que le sirven de máscara. Además, *desde el principio* podemos reconocer que realiza otro uso distinto y que ya carga bajo la máscara, a través de la máscara, las formas terminales y los estados superiores específicos que planteará para sí mismo posteriormente. Esta es la historia de Edipo: las figuras parentales no son en modo alguno organizadores, sino inductores o stimuli de cualquier valor que desencadenan procesos de naturaleza distinta, dotados de una especie de indiferencia ante el stimulus. Y sin duda podemos *creer* que, al principio (?), el stimulus, el inductor edípico es un verdadero organizador. Pero creer es una operación de la conciencia o del preconsciente, una percepción extrínseca y no una operación del inconsciente sobre sí mismo. Y, desde el principio de la vida del niño, ya se trata de otra empresa que atraviesa la máscara de Edipo, de otro flujo que fluye a través de todas sus grietas, de otra aventura que es la de la producción deseante. Sin embargo, no podemos decir que el psicoanálisis no haya reconocido esto en cierto modo. En su teoría del fantasma originario, de las huellas de una herencia arcaica y de las fuentes endógenas del super-yo, Freud afirma constantemente que los factores activos no son los padres reales, ni siquiera los padres tal como el niño se los imagina. Del mismo modo y con mayor razón, los discípulos de Lacan, cuando vuelven a tomar la distinción entre lo imaginario y lo simbólico, cuando oponen el nombre del padre a la imago, y el repudio que concierne al significante a una ausencia o carencia real del personaje paterno. No podemos reconocer mejor que las figuras parentales son inductores cualesquiera y que el verdadero organizador está, por otra parte, del lado de lo inducido y no del inductor. Pero ahí es donde empieza la cuestión, la misma que para el huevo biológico. Pues, en estas condiciones, ¿no hay más salida que restaurar la idea de un «campo», ya bajo la forma de un innato filogenético de preformación, ya bajo la forma de un a priori simbólico cultural vinculado a la prematuración? Peor aún: es evidente que al invocar un tal a priori no salimos en modo alguno del familiarismo en el sentido más estricto que grava todo el psicoanálisis; por el contrario, nos hundimos en él y lo generalizamos. Hemos colocado a los padres en su verdadero lugar del inconsciente, el de los inductores cualesquiera, pero continuamos confiando el papel de organizador a elementos simbólicos o estructurales que todavía son los de la familia y de su matriz edípica. Una vez más no salimos del atolladero: tan sólo hemos encontrado el medio de volver trascendente a la familia.

Este es el incurable familiarismo del psicoanálisis, enmarcando el inconsciente en Edipo, ligándolo a él de una parte a otra, aplastando la pro-

ducción deseante, condicionando al paciente a responder papá-mamá, a consumir siempre el papá-mamá. Foucault, por tanto, tenía toda la razón cuando decía que el psicoanálisis acababa en cierta manera, realizaba, lo que la psiquiatría asilar del siglo XIX se había propuesto, con Pinel y Tuke: unir la locura a un complejo parental, vincularla «a la dialéctica semi-real, semi-imaginaria, de la familia»; constituir un microcosmos en el que se simbolizasen «las grandes estructuras masivas de la sociedad burguesa y de sus valores», Familia-Hijos, Falta-Castigo, Locura-Desorden; hacer que la desalienación pase por el mismo camino que la alienación, Edipo en los dos cabos, fundamentar de este modo la autoridad moral del médico como Padre y Juez, Familia y Ley; y llegar, por último, a la siguiente paradoja: «Mientras que el enfermo mental está enteramente alienado en la persona real de su médico, el médico disipa la realidad de la enfermedad mental en el concepto crítico de locura»[34]. Páginas luminosas. Añadamos que al *envolver* la enfermedad en un complejo familiar interior al paciente, y luego el complejo familiar mismo en la transferencia o en la relación paciente-médico, el psicoanalista freudiano hacía de la familia un cierto uso intensivo. Claro es que este uso desfiguraba la naturaleza de las cantidades intensivas en el inconsciente. Sin embargo, todavía respetaba en parte el principio general de una producción de estas cantidades. Por el contrario, cuando de nuevo fue preciso enfrentarse a la psicosis, la familia al mismo tiempo se volvió a desplegar en extensión, y fue considerada por sí misma como el gradímetro de las fuerzas de alienación y de desalienación. De este modo el estudio de las familias de esquizofrénicos ha vuelto a lanzar a Edipo haciéndole reinar en el orden extensivo de una familia desplegada, en el que cada uno no sólo combinaba más o menos bien su triángulo con el de los otros, sino que también en él el conjunto de la familia oscilaba entre los dos

34. Michel Foucault, *Histoire de la folie,* Plon, 1961, págs. 607 sg. (tr. cast. F.C.E., 1979): «En esta medida, toda la psiquiatría del siglo XIX converge, realmente en Freud, el primero que aceptó en toda su seriedad la realidad de la pareja médico-enfermo... Freud deslizó hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el internamiento.. Liberó al enfermo de esta existencia asilar en la que le habían alienado sus "liberadores"; pero no lo liberó de lo que tenía de esencial en esta existencia; reagrupó sus poderes, los tensó al máximo agrupándolos en las manos del médico; creó la situación psicoanalítica, en la que, por un cortocircuito genial, la alienación se convierte en desalienación, ya que en el médico se convierte en sujeto. El médico, en tanto que figura alienante, es la clave del psicoanálisis. Tal vez porque no ha suprimido esta estructura última, y porque ha conducido a ella todas las otras, el psicoanálisis no puede, no podrá, oír la voz de la sinrazón, ni podrá descifrar por ellos mismos los signos de lo insensto. El psicoanálisis puede romper algunas formas de la locura, pero permanece ajeno al trabajo soberano de la sinrazón.»

polos de una «sana» triangulación, estructurante y diferenciante, y las formas de triángulos pervertidos, realizando sus fusiones en lo indiferenciado.

Jacques Hochman analiza interesantes variedades de familias psicóticas bajo un mismo «postulado fusional»: la familia propiamente fusional, en la que ya no existe la diferenciación más que entre lo interior y lo exterior (los que no son de la familia); la familia escisional que instaura bloques, clanes, coaliciones en su propio seno; la familia tubular, en la que el triángulo se multiplica hasta el infinito, cada miembro posee el suyo que se ajusta a otros sin que se puedan reconocer los límites de una familia nuclear; la familia repudiante, en la que la diferenciación se halla a la vez como incluida y conjurada en uno de sus miembros eliminado, anulado, repudiado[35]. Comprendemos que un concepto como el de repudio funcione en este cuadro extensivo de una familia en la que varias generaciones, tres por lo menos, forman la condición de fabricación de un psicótico: por ejemplo, las desavenencias de la madre frente a su propio padre hacen que el hijo, a su vez, ni siquiera pueda «plantear su deseo» frente a la madre. De donde la extraña idea de que si el psicótico escapa a Edipo es porque lo es al cuadrado, en un campo de extensión que comprende a los abuelos. El problema de la cura se convierte en algo parecido a una operación de cálculo diferencial en la que se procede por despotencialización para recobrar las primeras funciones y restaurar el triángulo característico o nuclear — siempre una sagrada trinidad, el acceso a una situación de tres... Es evidente que este familiarismo en extensión, en el que la familia recibe las potencias propias de la alienación y de la desalienación, implica un abandono de las posiciones básicas del psicoanálisis en lo concerniente a la sexualidad, a pesar de la conservación formal de un vocabulario analítico. Verdadera regresión en provecho de una taxonomía de las familias. Podemos verlo claramente en las tentativas de psiquiatría comunitaria o de psicoterapia llamada familiar, que en efecto rompen con la existencia asilar, pero no dejan de mantener todos sus presupuestos, y reanudan fundamentalmente la psiquiatría del siglo XIX, según el slogan propuesto por Hochmann: ¡«de la familia a la institución hospitalaria, de la institución hospitalaria a la institución familiar, ...retorno terapéutico a la familia»!

Pero, incluso en los sectores progresistas o revolucionarios del análisis institucional por una parte, de la antipsiquiatría por otra, subsiste el peligro de este familiarismo en extensión, de acuerdo con el doble callejón sin salida

35. Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire,* Ed. du Seuil, 1971, cap IV (tr. cast. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1972). (Y «Le postulat fusionnel», *Information psychiatrique,* sept. 1969).

de un Edipo no restringido, tanto en el diagnóstico de familias patógenas en sí mismas como en la constitución de cuasi familias terapéuticas. Una vez dicho que ya no se trata de volver a formar marcos de adaptación o de integración familiar y social, sino de instituir formas originales de grupos activos, la cuestión que se plantea radica en saber hasta qué punto estos grupos de base se parecen a familias artificiales, hasta qué punto todavía se prestan a la edipización. Estas cuestiones han sido profundamente analizadas por Jean Oury. Estas cuestiones muestran que la psiquiatría revolucionaria, por más que rompa con los ideales de adaptación comunitaria, con todo lo que Maud Mannoni llama la policía de adaptación, todavía corre el peligro de volcarse a cada instante en el marco de un Edipo estructural cuya laguna se diagnostica y cuya integridad se restaura, santísima trinidad que continúa estrangulando la producción deseante y ahogando sus problemas. El contenido político y cultural, histórico-mundial y racial, permanece aplastado en el molinete edípico. Todavía se continúa tratando a la familia como a una matriz o, mejor, como un microcosmos, un medio *expresivo* válido por sí mismo, y que, por capaz que sea de expresar la acción de las fuerzas alienantes, las «mediatiza» precisamente al suprimir las verdaderas categorías de *producción* en las máquinas del deseo. Creemos que un punto de vista similar existe incluso en Cooper (Laing a este respecto se deshace mejor del familiarismo, gracias a los recursos de un flujo llegado de Oriente). «Las familias, escribe Cooper, operan una mediación entre la realidad social y sus hijos. Si la realidad social en cuestión es rica en formas sociales alienadas, entonces esta alienación será mediatizada por el hijo y experimentada por él como extrañeza en las relaciones familiares... Una persona puede decir, por ejemplo, que su mente está controlada por una máquina eléctrica o por hombres de otro planeta. Estas construcciones, sin embargo, son en gran medida encarnaciones del proceso familiar, que posee las apariencias de la realidad substancial, pero no es más que la forma alienada de la acción o de la praxis de los miembros de la familia, praxis que domina literalmente la mente del miembro psicótico. *Estos hombres metafóricos del cosmos* son literalmente la madre, el padre y los hermanos, que ocupan un lugar alrededor de la mesa del desayuno en compañía del pretendido psicótico»[36]. Incluso la tesis esencial de la antipsiquiatría, que plantea en el límite una identidad de naturaleza entre la alienación social y la alienación mental, debe comprenderse en función de un familiarismo mantenido, y no de su refutación. Pues, es en tanto que la familia-microcosmos, la familia-gradímetro, expresa la alienación social, que se considera que «organiza» la alienación mental en la

36. . David Cooper, *Psychiatrie et antipsychiatrie,* 1967, tr. fr. Ed. du Seuil, pág. 64 (tr. cast. Ed. Paidós).

mente de sus miembros, o de su miembro psicótico (y entre todos sus miembros, ¿«cuál es el que está bueno»?).

En la concepción general de las relaciones microcosmos-macrocosmos Bergson introdujo una discreta revolución a la que es preciso volver. La asimilación de lo vivo a un microcosmos es un antiguo lugar común. Pero si lo vivo era semejante al mundo, lo era, se decía, porque era o tendía a ser un sistema aislado, naturalmente cerrado: la comparación entre el microcosmos y el macrocosmos, por tanto, era la de dos figuras cerradas, una de las cuales se inscribía en la otra y se expresaba en ella. Al principio de *L'Evolution créatrice,* Bergson cambia por completo el alcance de la comparación al abrir los dos todos. Si lo vivo se parece al mundo es, por el contrario, en la medida en que se abre sobre la abertura del mundo; si es un todo lo es en la medida que el todo, el del mundo tanto como el de lo vivo, siempre está haciéndose, produciéndose o progresando, inscribiéndose en una dimensión temporal irreductible y no cerrada. Creemos que ocurre lo mismo con la relación familia-sociedad. No existe triángulo edípico: Edipo siempre está abierto en un campo social abierto. Edipo abierto a todos los vientos, a las cuatro esquinas del campo social (ni siquiera 3 + 1, sino 4 + n). Triángulo mal cerrado, triángulo poroso o rezumante, triángulo reventado del que se escapan los flujos del deseo hacia otros lugares. Es curioso que haya sido preciso esperar los sueños de colonizados para darse cuenta de que, en los vértices del seudo triángulo, la mamá bailaba con el misionero, el papá se hacía encular por los cobradores de impuestos, el yo se hacía pegar por un blanco. Es precisamente este acoplamiento de las figuras parentales con agentes de otra naturaleza, su abrazo como luchadores, el que impide que el triángulo vuelva a cerrarse, valer por sí mismo y pretender expresar o representar esta otra naturaleza de los agentes planteados en el propio inconsciente. Cuando Fanon encuentra un caso de psicosis de persecución vinculado a la muerte de la madre, se pregunta, en primer lugar, si está «en presencia de un complejo de culpabilidad inconsciente como Freud describió en *La aflicción y la melancolía*»; pero rápidamente descubre que la madre ha sido muerta por un soldado francés y que el propio sujeto asesinó a la mujer de un colono cuyo fantasma destripado va perpetuamente a arrastrar, despedazar, el recuerdo de la madre[37]. Siempre se puede decir que estas situaciones límite de traumatismo de guerra, de estado de colonización, de extrema miseria social, etc., son poco propicias para la construcción del Edipo, y que es precisamente por ello por lo que favorecen un desarrollo o una explosión

37. . Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre,* Maspero, 1961, pág. 199 (tr. cast. Ed. F.C.E.).

psicótica. Sin embargo, nosotros sabemos bien que el problema radica en otro lugar. Pues, además de que se confiese que es preciso un cierto confort de la familia burguesa para proporcionar sujetos edipizados, siempre se rechaza la cuestión de saber *lo que está realmente cargado* en las condiciones confortables de un Edipo supuesto normal o normativo.

El revolucionario es el primero que puede decir con pleno derecho: Edipo, no lo conozco —ya que los trozos disjuntos permanecen pegados a todas las esquinas del campo social histórico, como campo de batalla y no como escena de teatro burgués. Tanto peor si los psicoanalistas rugen. Pero Fanon señalaba que los períodos con desórdenes no sólo tenían efectos inconscientes sobre los militantes activos, sino también sobre los neutrales y los que pretenden permanecer fuera del asunto, no mezclándose en la política. Lo mismo se puede decir de los períodos aparentemente apacibles: error grotesco es el creer que el inconsciente-niño no conoce más que papá-mamá y que no sabe «a su modo» que el padre tiene un jefe que no es un padre de padre, o incluso que su padre es un jefe que no es un padre... De tal modo que para todos los casos planteamos la siguiente regla: el padre y la madre no existen más que en pedazos y nunca se organizan en una figura o en una estructura capaces tanto de representar el inconsciente como de representar en él los diversos agentes de la colectividad, sino que siempre estallan en fragmentos que se codean con estos agentes, se enfrentan, se oponen o se concilian con ellos como en un cuerpo a cuerpo. El padre, la madre y el yo están enfrentados, y se enfrentan de forma directa con los elementos de la situación histórica y política, el soldado, el polizonte, el ocupante, el colaborador, el contestatario o el resistente, el jefe del trabajo, la mujer del jefe, que rompen a cada instante toda triangulación e impiden al conjunto de la situación que se vuelque sobre el complejo familiar y se interiorice en él. En una palabra, la familia nunca es un microcosmos en el sentido de una figura autónoma, incluso inscrita en un círculo mayor al que mediatizaría y expresaría. La familia por naturaleza está excentrada, descentrada. Se nos habla de familia fusional, escisional, tubular, repudiante. Pero, ¿de dónde provienen los cortes y su distribución que precisamente impiden que la familia sea un «interior»? Siempre hay un tío de América, un hermano oveja negra, una tía que se marchó con un militar, un primo en paro, en quiebra o en crac, un abuelo anarquista, una abuela en el hospital, loca o chocha. La familia no engendra sus cortes. Las familias están cortadas por cortes que no son familiares: la Comuna, el caso Dreyfus, la religión y el ateísmo, la guerra de España, la subida del fascismo, el estalinismo, la guerra de Vietnam, mayo del 68... todo lo cual forma los complejos del inconsciente, más eficaces que

el Edipo sempiterno. Y se trata del inconsciente. Sí hay estructuras, no existen en la mente, a la sombra de un falo fantástico que distribuiría sus lagunas, pasos y articulaciones. Existen en lo real inmediato imposible. Como dice Gombrowicz, los estructuralistas «buscan sus estructuras en la cultura, yo en la realidad inmediata. Mi manera de ver está directamente relacionada con los acontecimientos de entonces: hitlerismo, estalinismo, fascismo... Estaba fascinado por las formas grotescas y terroríficas que surgían en la esfera de lo interhumano destruyendo todo lo que hasta entonces era venerable»[38].

Los helenistas tienen razón al recordar que, incluso en el venerable Edipo, ya se trataba de «política». Tan sólo se equivocan cuando concluyen que la libido, desde entonces, no tiene nada que ver con ello. Es todo lo contrario: lo que la libido carga (catexiza) a través de los elementos disjuntos de Edipo, y precisamente en la medida que estos elementos nunca forman una estructura mental autónoma expresiva, son estos cortes extrafamiliares, subfamiliares, *estas formas de la producción social en relación con la producción deseante.* El esquizoanálisis no oculta que es un psicoanálisis político y social, un análisis militante: y ello no porque generalice Edipo en la cultura, en las condiciones ridículas mantenidas hasta ahora. Sino, por el contrario, porque se propone mostrar la existencia de una catexis libidinal inconsciente de la producción social histórica, distinta de las catexis conscientes que coexisten con ella. Proust no se equivoca al decir que, en vez de realizar una obra intimista, va más lejos que los sostenedores de un arte populista o proletario que se contentan con describir lo social y lo político en obras «voluntariamente» expresivas. Por su parte, Proust se interesa por la manera como el caso Dreyfus, luego la guerra del 14, cortan las familias, introduciendo en ellas nuevos cortes y nuevas conexiones que implican una modificación de la libido heterosexual y homosexual (por ejemplo, en el medio descompuesto de los Guermantes). Corresponde a la libido el cargar el campo social con formas inconscientes y con ello alucinar toda la historia, delirar las civilizaciones, los continentes y las razas, y «sentir» intensamente un devenir mundial. No hay cadena significante sin un chino, un árabe, un negro que pasan la cabeza y vienen a turbar la noche de un blanco paranoico. El esquizoanálisis se propone deshacer el inconsciente expresivo edípico, siempre artificial, represivo y reprimido, mediatizado por la familia, para llegar al inconsciente productivo inmediato. Sí, la familia es un *stimulus* —pero un stimulus de cualquier valor, un inductor que no es ni organizador ni desorganizador. En cuanto a la *respuesta,* siempre viene de

38. . Witold Gombrowicz, *L'Herne,* n.° 14, pág. 230.

otra parte. Si hay lenguaje, lo hay del lado de la respuesta y no del estímulo. Incluso el psicoanálisis edípico ha reconocido la indiferencia de las imágenes parentales efectivas, la irreductibilidad de la respuesta a la estimulación que aquéllas realizan. Sin embargo, se ha contentado con comprender la respuesta a partir de un simbolismo expresivo todavía familiar, en lugar de interpretarlo en un sistema inconsciente de la producción como tal (economía analítica).

El gran argumento del familiarismo es: «al menos al principio...». Esta argumentación puede formularse explícitamente, pero también tiene una persistencia implícita en teorías que no obstante rechazan el punto de vista de la génesis. *Al menos al principio,* el inconsciente se expresaría en un estado de relaciones y de constelaciones familiares en el que se mezclarían lo real, lo imaginario y lo simbólico. Las relaciones sociales y metafísicas surgirían *después,* como un más allá. Y como el principio siempre vale por dos (es incluso la condición para no salir de él), se invoca un primer principio preedípico, «la indiferenciación primitiva de las etapas más precoces de la personalidad» en la relación con la madre, luego un segundo principio, Edipo mismo con la ley del padre y las diferenciaciones exclusivas que prescribe en el seno de la familia; por último, la latencia, la famosa latencia, *tras la cual* comienza el más allá. Pero como este más allá consiste en rehacer a otros el mismo camino (los hijos por llegar), y también como el primer principio no es llamado «preedípico» más que por señalar ya su pertenencia a Edipo como eje de referencia, es evidente que simplemente se han cerrado los dos cabos de Edipo y que el más allá o el después siempre serán interpretados en función de Edipo, con respecto a Edipo, en el marco de Edipo. Todo será volcado en él, como testimonian las discusiones sobre el papel comparado de los factores infantiles y de los factores actuales en la neurosis: ¿cómo podría ser de otro modo en tanto que el factor «actual» es concebido bajo esta forma del «después»? Sin embargo, sabemos que los factores actuales están ahí desde la infancia y que determinan las catexis libidinales en función de los cortes y de las conexiones que introducen en la familia. Por encima de las cabezas de los miembros de la familia, o por debajo, la producción deseante y la producción social experimentan en la experiencia infantil su identidad innata y su diferencia de régimen. Consideremos tres grandes libros de infancia: *L'Enfant* de Jules Vallès, *Bas les coeurs* de Darien, *Mort à crédit* de Céline. En ellos vemos cómo el pan, el dinero, el habitat, la promoción social, los valores burgueses y revolucionarios, la riqueza y la pobreza, la opresión y la rebelión, las clases sociales, los acontecimientos políticos, los problemas metafísicos y colectivos, ¿qué es respirar?, ¿por qué ricos?, son objeto de catexis en las que los padres tan sólo poseen el papel de

agentes de producción o de antiproducción particulares, siempre pegados a otros agentes que no dejan de expresar que se enfrentan con ellos en el cielo y el infierno del niño. Y el niño dice: ¿por qué? El Hombre de las ratas no espera a ser un hombre para catexizar la mujer pobre y la mujer rica que constituyen el factor actual de su obsesión. Es por razones inconfesables que se niega la existencia de una sexualidad infantil, pero es también por razones poco confesables que se reduce esta sexualidad a desear la mamá y ocupar el lugar del papá. El chantaje freudiano consiste en esto: o bien reconoces el carácter edípico de la sexualidad infantil, o bien debes abandonar toda posición sobre la sexualidad. Sin embargo, ni siquiera a la sombra de un falo trascendente se colocan efectos inconscientes de «significado» sobre el conjunto de las determinaciones de un campo social; por el contrario, es la catexis libidinal de estas determinaciones la que fija su uso particular en la producción deseante y el régimen comparado de esta producción con la producción social, de donde se desprenden el estado del deseo y de su represión, la distribución de los agentes y el grado de edipización de la sexualidad. Lacan dice con justeza que en función de las crisis y de los cortes o rupturas de la ciencia existe un drama del sabio que a veces llega hasta la locura, y que «él mismo no podría incluirse en el Edipo, salvo poniéndolo en duda», por vía de consecuencia[39]. Cada niño es en este sentido un pequeño sabio, un pequeño Cantor. Y por más que remontemos el curso de las edades, nunca nos encontramos con un niño preso en un orden familiar autónomo, expresivo o significante. En sus juegos tanto como en sus alimentos, sus cadenas y sus meditaciones, incluso el niño de pecho se encuentra ya cogido en una producción deseante actual en la que los padres desempeñan el papel de objetos parciales, de testigos, de relatores y de agentes, en la corriente de un proceso que los desborda por todos lados, y que coloca al deseo en relación inmediata con una realidad histórica y social. Cierto es que nada es preedípico y que es preciso llevar hacia atrás a Edipo basta la primera edad, pero en el orden de una represión del inconsciente. Pero no es menos cierto que todo es anedípico en el orden de la producción; que existe lo no edípico, que lo anedípico empieza tan pronto como Edipo y se prosigue tan tarde, con otro ritmo, bajo otro régimen, en otra dimensión, con otros usos de síntesis que alimentan la autoproducción del inconsciente, el inconsciente huérfano, el inconsciente jugador, el inconsciente meditativo y social.

39. Lacan, *Ecrits,* pág. 870. (Sobre el papel específico de la mujer rica y de la mujer pobre en «el Hombre de las ratas» deberemos dirigirnos a los análisis de Lacan en «Le Mythe individuel du névrosé», C.D.U., no recogido en los *Ecrits.)*

La operación de Edipo consiste en establecer un conjunto de relaciones bi-unívocas entre los agentes de producción, de reproducción y de antiproducción sociales por una parte, y los agentes de la reproducción familiar llamada natural. Esta operación se llama una *aplicación.* Todo ocurre como si se plegase un mantel y que sus 4 (+ n) esquinas estuviesen dobladas en 3 (3 + 1, para designar el factor trascendente que realiza el plegado). Desde ese momento es forzoso que los agentes colectivos sean interpretados como derivados o substitutos de figuras paren- tales, en un sistema de equivalencias que en todo lugar reencuentra al padre, la madre y el yo. (Y si consideramos el conjunto del sistema tan sólo alejamos la dificultad, al hacerla depender entonces del término trascendente, falo). Se produce entonces un uso defectuoso de la síntesis conjuntiva, que hace decir «luego era tu padre, luego era tu madre...». Y que sólo después se descubra que todo era ya el padre y la madre, no tiene nada de sorprendente, puesto que se supone que ya lo era desde el principio, pero que a continuación fue olvidado-reprimido, sin perjuicio de que se reencuentre después con respecto a la continuación. De ahí la fórmula mágica que señala la bi-univocización, es decir, el aplastamiento de lo real polívoco en provecho de una relación simbólica entre dos articulaciones: luego era *aquello* lo que *esto* quería decir. Se hace que todo parta de Edipo, por explicación, con tanta mayor certeza en cuanto todo remite a él por aplicación. Sólo en apariencia Edipo es un principio, ya como origen histórico o prehistórico, ya como fundación estructural. Es un principio por completo ideológico, para la ideología. De hecho, Edipo siempre y tan sólo es un conjunto de llegada para un conjunto de partida constituido por una formación social. Todo se aplica a él, en el sentido que los agentes y relaciones de la producción social, y las cataxis libidinales que les corresponden, son volcados en las figuras de la reproducción familiar. En el conjunto de partida hay la formación social, o más bien las formaciones sociales; las razas, las clases, los continentes, los pueblos, los reinos, las soberanías; Juana de Arco y el Gran Mongol, Lutero y la Serpiente azteca. En el conjunto de llegada no hay más que papá, mamá y yo. *De Edipo como de la producción deseante* es preciso decir: está al final, no al principio. Pero no por completo de la misma forma. Hemos visto que la producción deseante era el límite de la producción social, siempre contrariada en la producción capitalista: el cuerpo sin órganos en el límite del socius desterritorializado, el desierto en las puertas de la ciudad... Pero precisamente es urgente, es esencial, que el límite sea desplazado, se vuelva inofensivo y pase al interior de la propia formación social. La esquizofrenia o la producción deseante es el límite entre la organización molar y la multiplicidad molecular del deseo; es preciso que este

límite de desterritorialización pase ahora al interior de la organización molar, que se aplique a una territorialidad facticia y sometida. Entonces presentimos lo que significa Edipo: desplaza el límite, lo interioriza. Antes un pueblo de neuróticos que un solo esquizofrénico logrado, no autistizado. Incomparable instrumento de gregarismo, Edipo es la última territorialidad sometida y privada del hombre europeo. (Además, el límite desplazado, conjurado, pasa al interior de Edipo, entre sus dos polos.)

Una palabra sobre la vergüenza del psicoanálisis en la historia y en la política. El procedimiento es harto conocido: se nos coloca ante el Gran Hombre y la Multitud. Se pretende hacer la historia con estas dos entidades, estos dos fantoches, el gran Crustáceo y la loca Invertebrada. Se coloca a Edipo al principio. En un lado se tiene al gran hombre definido edípicamente: por tanto, ha matado al padre, este asesinato que nunca acaba, ya para anonadarlo e identificarse con la madre, ya para interiorizarlo, colocarse en su lugar o reconciliarse con él (y, en detalle, otras tantas variantes que corresponden a las soluciones neuróticas, psicóticas, perversas o «normales», es decir, sublimatorias...). De cualquier manera, el gran hombre ya es mayor, puesto que en el bien o en el mal ha encontrado una determinada solución original del conflicto edípico. Hitler aniquila al padre y desencadena en sí mismo las fuerzas de la malamadre, Lutero interioriza al padre y establece un compromiso con el super-yo. En el otro lado tenemos a la multitud, definida también edípicamente, por imágenes parentales de segundo orden, colectivas; el encuentro, por tanto, puede realizarse, Lutero y los cristianos del siglo XVI, Hitler y el pueblo alemán, en correspondencias que no implican necesariamente la identidad (Hitler desempeña el papel del padre por «transfusión homosexual» y con respecto a la multitud femenina; Lutero desempeña el papel de la mujer con respecto al Dios de los cristianos). Desde luego, para resguardarse de la justa cólera del historiador, el psicoanalista precisa que él no se ocupa más que de un cierto orden de causas, que hay que tener en cuenta «otras» causas, pero que él no puede hacerlo todo. Por otra parte se ocupa suficientemente de las otras causas para darnos una primera impresión: tiene en cuenta instituciones de una época (la Iglesia católica del siglo XVI, el poder capitalista en el siglo XX) aunque sólo sea para ver en ellas... imágenes parentales todavía de un nuevo tipo, asociando el padre y la madre, que van a ser disociadas y de otro modo reagrupadas en la acción del gran hombre y la multitud. Importa muy poco que el tono de estos libros sea freudiano ortodoxo, culturalista, arquetípico. Estos libros dan náusea. No los rechacemos diciendo que pertenecen al lejano pasado del psicoanálisis: todavía se escriben en nuestros días, y no pocos. Que

no se diga que se trata de un uso imprudente de Edipo: ¿qué otro uso podríamos hacer de él? Ya no se trata de una dimensión ambigua del «psicoanálisis aplicado»; pues es todo Edipo, Edipo en sí mismo, el que ya es una aplicación, en el sentido estricto de la palabra. Y cuando los mejores psicoanalistas se prohíben las aplicaciones histórico-políticas, no podemos decir que las cosas vayan mucho mejor, puesto que se *repliegan* en el peñasco de la castración presentado como lugar de una «verdad insostenible» irreductible: se encierran en un falocentrismo que les determina a considerar la actividad analítica como si siempre debiera evolucionar en un microcosmos familiar, y todavía tratan las catexis directas del campo social por la libido como simples dependencias imaginarias de Edipo, en el que sería preciso denunciar «un sueño fusional», «un fantasma de retorno a la Unidad». La castración, dicen, he ahí lo que nos separa del político, he ahí lo que nos proporciona la originalidad, a nosotros analistas que no olvidamos que la sociedad también es triangular y simbólica.

Si es cierto que Edipo se obtiene por proyección o aplicación, presupone un cierto tipo de catexis libidinal del campo social, de la producción y de la formación de este campo. No hay Edipo individual como tampoco fantasma individual. Edipo es un medio de integración al grupo, tanto bajo la forma adaptativa de su propia reproducción que le hace pasar de una generación a otra, como en sus estasis neuróticas inadaptadas que bloquean el deseo en atolladeros ya dispuestos. Edipo florece además en los grupos sometidos, allí donde un orden establecido está catexizado en sus mismas formas represivas. Y no son las formas del grupo sometido las que dependen de proyecciones e identificaciones edípicas, sino todo lo contrario: son las aplicaciones edípicas las que dependen de las determinaciones del grupo sometido como conjunto de partida, y de su catexis libidinal (desde los trece años he trabajado, elevarse en la escala social, la promoción, formar parte de los explotadores...). Existe, pues, un *uso segregativo* de las síntesis conjuntivas en el inconsciente que no coincide con las divisiones de clases, aunque sea un arma incomparable al servicio de una clase dominante: es este uso el que constituye el sentimiento de «ser de los nuestros», de formar parte de una raza superior amenazada por los enemigos de afuera. Así el blanco descendiente de pioneros, el irlandés protestante que conmemora la victoria de sus antepasados, el fascista de la raza de los señores. Edipo depende de un sentimiento nacionalista, religioso, racista, y no a la inversa: no es el padre quien se proyecta en el jefe, sino el padre quien se aplica al jefe, ya para decirnos «no superarás a tu padre», ya para decirnos «lo superarás reencontrando a nuestros abuelos». Lacan ha mostrado claramente el vínculo de Edipo con la segregación. Sin embargo, no en el sentido en que

la segregación sería una consecuencia de Edipo, subyacente a la fraternidad de los hermanos una vez muerto el padre. Por el contrario, el uso segregativo es una condición de Edipo, en la medida en que el campo social no se dobla sobre el vínculo familiar más que al presuponer un enorme arcaísmo, una encarnación de la raza en persona o en espíritu —sí, yo soy de los vuestros...

No es una cuestión de ideología. Existe una catexis libidinal inconsciente del campo social, que coexiste pero no coincide necesariamente con las catexis preconscientes o con lo que las catexis preconscientes «deberían ser». Por ello, cuando sujetos, individuos o grupos actúan claramente contra sus intereses de clase, cuando se adhieren a los intereses e ideales de una clase que su propia situación objetiva debería determinarles a combatir, no basta con decir: han sido engañados, las masas han sido engañadas. No es un problema ideológico, de desconocimiento y de ilusión, es un problema de deseo, *y el deseo forma parte de la infraestructura.* Las catexis preconscientes se hacen o deberían hacerse según los *intereses* de clases opuestas. Pero las catexis inconscientes se realizan según posiciones de *deseo* y usos de síntesis, muy diferentes de los intereses del sujeto que desea individual o colectivo. Estas pueden asegurar la sumisión general a una clase dominante, haciendo pasar cortes y segregaciones a un campo social en tanto que catexizado precisamente por el deseo y no por los intereses. Una forma de producción o de reproducción social, con sus mecanismos económicos o financieros, sus formaciones políticas, etc., puede ser deseada como tal, totalmente o en parte, independientemente del interés del sujeto que desea. No es por metáfora, incluso por metáfora paterna, que Hitler ponía en tensión a los fascistas. No es por metáfora que una operación bancaria o bursátil, un título, un cupón, un crédito pongan en tensión a gentes que no son tan sólo banqueros. ¿Y el dinero que crece, el dinero que produce dinero? Existen «complejos» económico-sociales que también son verdaderos complejos del inconsciente, y comunican una voluptuosidad de arriba a abajo de su jerarquía (el complejo militar industrial). Y la ideología, Edipo y el falo, no tienen nada que hacer en este caso, ya que dependen de ello en lugar de ser su principio. Se trata de flujos, stocks, cortes y fluctuaciones de flujos; el deseo está en todo lugar donde algo fluye y corre, arrastrando sujetos interesados, pero también sujetos ebrios o adormilados, hacia desembocaduras mortales.

Este es, pues, el objetivo del esquizoanálisis: analizar la naturaleza específica de las catexis libidinales de lo económico y lo político; y con ello mostrar que el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea (de ahí el papel de la pulsión de muerte en el ramal del deseo y de lo social). Todo ello ocurre, no en la ideología, sino mucho más por debajo.

Una catexis inconsciente de tipo fascista, o reaccionario, puede coexistir con la catexis consciente revolucionaria. A la inversa, puede ocurrir (raramente) que una catexis revolucionaria, al nivel del deseo, coexista con una catexis reaccionaria de acuerdo con un interés consciente. De cualquier modo, las catexis conscientes e inconscientes no son del mismo tipo, incluso cuando coinciden y se superponen. Definíamos la catexis inconsciente reaccionaria como adecuada al interés de la clase dominante, pero procediendo por su cuenta, en términos de deseo, por el uso segregativo de las síntesis conjuntivas de las que Edipo resulta: soy de raza superior. La catexis revolucionaria inconsciente es tal que el deseo, aun en su propio modo, recorta el interés de las clases dominadas, explotadas, y hace correr flujos capaces a la vez de todas las segregaciones y sus aplicaciones edípicas, capaces de alucinar la historia, delirar las razas y abrazar los continentes. No, no soy de los vuestros, soy el exterior y el desterritorializado, «soy de raza inferior desde toda la eternidad... soy una bestia, un negro». Incluso en este caso se trata de un intenso poder de catexizar y contracatexizar en el inconsciente. Edipo salta porque sus propias condiciones han saltado. El *uso nómada y polívoco* de las síntesis conjuntivas se opone al *uso segregativo y bi-unívoco.* El delirio tiene como dos polos, racista y racial, paranoico-segregativo y esquizo-nómada. Y entre ambos se producen deslizamientos sutiles inciertos, en los que el inconsciente mismo oscila entre sus cargas reaccionarias y sus potencialidades revolucionarias. Incluso Schreber se considera Gran Mongol al franquear la segregación aria. De ahí la ambigüedad de los textos en los grandes autores cuando manejan el tema de las razas, fértil en equívocos como el destino. El esquizoanálisis debe desenredar este hilo. Pues leer un texto nunca es un ejercicio erudito en busca de los significados, y todavía menos un ejercicio altamente textual en busca de un significante, es un uso productivo de la máquina literaria, un montaje de máquinas deseantes, ejercicio esquizoide que desgaja del texto su potencia revolucionaria. El «¡Luego es!» o la meditación de *Igitur* sobre la raza, en esencial relación con la locura.

* * *

Inagotable y siempre actual, el disparatorio de Edipo. Se nos dice que los padres murieron «a lo largo de millares de años» (vaya, vaya) y que la «interiorización» correspondiente de la imagen paterna se produjo durante el paleolítico y hasta los comienzos del neolítico, «hace alrededor de 8.000

años»[40]. Se hace historia o no se hace. Pero verdaderamente, en cuanto a la muerte del padre, la noticia no corre de prisa. Nos equivocaríamos si embarcásemos a Nietzsche en esa historia. Pues Nietzsche no es el que rumia la muerte del padre y pasa todo su paleolítico interiorizándolo. Por el contrario, Nietzsche está profundamente cansado de todas estas historias construidas alrededor de la muerte del padre, de la muerte de Dios, y quiere poner fin a los discursos interminables sobre este tema, discurso ya de moda en su tiempo hegeliano. Pero se equivocó; los discursos, por desgracia, han continuado. Nietzsche quería que se pasase por fin a las cosas serias. Da doce o trece versiones de la muerte de Dios para hacer buen peso y que ya no se hable más, para convertirlo en un acontecimiento cómico. Explica que este acontecimiento no posee estrictamente ninguna importancia, que verdaderamente no interesa más que al último papa: Dios, muerto o no, el padre, muerto o no, todo viene a ser lo mismo, puesto que la misma represión general y la misma represión prosiguen, aquí en nombre de Dios o de un padre vivo, allí en nombre del hombre o del padre muerto interiorizado. Nietzsche dice que lo importante no es la noticia de que Dios está muerto, sino el tiempo que tarda en dar sus frutos. Aquí el psicoanalista levanta la oreja, cree recobrar su terreno: es harto conocido que el inconsciente tarda en digerir una noticia, incluso se pueden citar algunos textos de Freud sobre el inconsciente que ignora el tiempo y conserva sus objetos como una tumba egipcia. Sólo que Nietzsche no quiere decir exactamente esto: no quiere decir que la muerte de Dios tarde en llegar al inconsciente. Quiere decir que lo que tarda tanto tiempo en llegar *a la conciencia* es la noticia de que la muerte de Dios no tiene ninguna importancia *para el inconsciente.* Los frutos de la noticia no son la consecuencia de la muerte de Dios, sino la noticia de que la muerte de Dios no tiene ninguna consecuencia. En otras palabras: que Dios, que el padre, nunca han existido (o si acaso hace mucho tiempo, quizás en el paleolítico...). Tan sólo se ha dado muerte a un muerto, muerto desde siempre. Los frutos de la noticia de la muerte de Dios suprimen tanto la flor de la muerte como el retoño de la vida. Pues, vivo o muerto, tan sólo es una cuestión de creencia, no salimos del elemento de la creencia. El anuncio del padre muerto constituye una última creencia, «la creencia en la virtud de la increencia» de la que Nietzsche dijo: «Esta violencia manifiesta siempre la necesidad de una creencia, de un sostén, de una *estructura*...» Edipo-estructura.

Engels alababa la genialidad de Bachofen por haber reconocido en el

40. Gérard Mendel, La Révolte contre le père, Payot, 1968, pág. 422 (tr. cast. Ed. Península).

mito las figuras del derecho materno y del derecho paterno, sus luchas y sus relaciones. Pero desliza un reproche que lo cambia todo: se diría que Bachofen cree en ellos, que cree en las Erinias, en Apolo y Atenea[41]. El mismo reproche y aún más podemos dirigir contra los psicoanalistas: se diría que creen en el mito, en Edipo, en la castración. Responden: la cuestión no radica en saber si nosotros creemos en ello, sino en saber si el propio inconsciente cree. Pero, ¿qué es este inconsciente reducido al estado de creencia? ¿Quién le inyecta la creencia? El psicoanálisis sólo puede convertirse en una disciplina rigurosa si pone entre paréntesis a la creencia, es decir, si realiza una *reducción materialista* de Edipo como forma ideológica. No se trata de decir que Edipo es una falsa creencia, sino que la creencia es necesariamente algo falso que desvía y ahoga la producción efectiva. Por ello los videntes son los menos creyentes. Cuando relacionamos el deseo con Edipo, nos condenamos a ignorar el carácter productor del deseo, lo condenamos a vagos sueños o imaginaciones que no son más que expresiones conscientes, lo relacionamos con existencias independientes, el padre, la madre, los genitores, que todavía no comprenden sus elementos como elementos internos del deseo. La cuestión del padre es como la de Dios: nacida de la abstracción, supone roto el vínculo entre el hombre y la naturaleza, el vínculo entre el hombre y el mundo, de tal modo que el hombre debe ser producido como hombre por algo exterior a la naturaleza y al hombre. Sobre este punto Nietzsche hace una observación muy parecida a las de Marx o Engels: «Estallamos de risa al ver en vecindad hombre y mundo, separados por la sublime pretensión de la palabrita *y*»[42]. Otra es la coextensividad, la coextensión del hombre y la naturaleza; movimiento circular por el que el inconsciente, permaneciendo siempre sujeto, se produce a sí mismo y se reproduce. El inconsciente no sigue las vías de una generación que progresa (o regresa) de un cuerpo a otro, tu padre, el padre de tu padre, etc. El cuerpo organizado es el objeto de la reproducción por la generación; no es su sujeto. El único sujeto de la reproducción es el propio inconsciente que se mantiene en la forma circular de la producción. La sexualidad no es un medio al servicio de la generación, sino que la generación de los cuerpos está al servicio de la sexualidad como autoproducción del inconsciente. No es la sexualidad la que representa una prima para el ego, a cambio de su subordinación al proceso de la generación, sino que al contrario, la generación es la consolación del ego, su prolongación, el paso de un cuerpo a otro a través del cual el inconsciente no

41. Engels, *L'Origine de la famille,* Ed. Sociales, pág. 19, prefacio (tr. cast. Ed. Fundamentos, 1981).

42. Nietzsche, *Le Gai Savoir,* V, 346 (tr. cast. Ed. Olañeta, 1979). (Y Marx, *Economie et philosophie,* Pléiade, II, págs. 88-90; tr. cast. Ed. Alianza.)

hace más que reproducirse a sí mismo en sí mismo. En este sentido es preciso decir: el inconsciente desde siempre es huérfano, es decir, se engendra a sí mismo en la identidad de la naturaleza y el hombre, del mundo y el hombre. Es la cuestión del padre, la cuestión de Dios, la que se vuelve imposible, indiferente, en tanto viene a ser lo mismo afirmar o negar tal ser, vivirlo o matarlo: un solo y mismo contrasentido sobre la naturaleza del inconsciente.

Pero los psicoanalistas siguen produciendo el hombre abstractamente, es decir, ideológicamente, para la cultura. Edipo produce el hombre de ese modo y proporciona una estructura al falso movimiento de la progresión o de la regresión infinitas: tu padre y el padre de tu padre, bola de nieve de Edipo hasta el padre de la horda, Dios y el paleolítico. Edipo es lo que nos hace hombres, para lo mejor y para lo peor, dice el disparatorio. Allá arriba el tono puede variar, pero el fondo permanece igual: no escaparás de Edipo, no tienes más elección que entre la «salida neurótica» y la «salida no neurótica». El tono puede ser el del psicoanalista airado, del psicoanalista polizonte: los que no reconocen el imperialismo de Edipo son peligrosos desviantes, izquierdistas que deben ser entregados a la represión social y policial, hablan demasiado y carecen de analidad (doctor Mendel, doctores Stéphane). ¿A continuación de qué inquietante juego de palabras el analista se convierte en promotor de analidad? O bien el psicoanalista sacerdotal, psicoanalista piadoso que canta la incurable insuficiencia de ser: no ve usted que Edipo nos salva de Edipo, es nuestra miseria, pero también nuestra grandeza, según que sea vivido neuróticamente o que se viva su estructura, madre de la santa creencia (J. M. Pohier). O bien el tecno-psicoanalista, el reformista obsesionado por el triángulo que envuelve en Edipo los espléndidos regalos de la civilización, identidad, manía depresiva y libertad bajo una progresión infinita: «En el Edipo, el individuo aprende a vivir la situación triangular, prueba de su identidad, y al mismo tiempo descubre, ya sobre el modo depresivo, ya sobre el de la exaltación, la alienación fundamental, su irremediable soledad, precio de su libertad. La estructura fundamental de Edipo no debe ser tan sólo generalizada en el tiempo a todas las experiencias triangulares del hijo con sus padres, debe ser generalizada en el espacio a las otras relaciones triangulares además de las relaciones padres-hijos»[43].

El inconsciente no plantea ningún problema de sentido, sino únicamente problemas de uso. La cuestión del deseo no es «¿qué es lo que ello quiere decir?», sino *cómo marcha ello.* ¿Cómo funcionan las máquinas deseantes, las

43. Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire,* pág. 38. (tr. cast. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1972).

tuyas, las mías, qué fallos forman parte de su uso, cómo pasan de un cuerpo a otro, cómo se enganchan sobre el cuerpo sin órganos, como confrontan su régimen con las máquinas sociales? Un dócil mecanismo se engrasa, o al contrario se prepara una máquina infernal. ¿Qué conexiones, qué disyunciones, qué conjunciones, cuál es el uso de las síntesis? Ello no representa nada, pero ello produce, ello no quiere decir nada, pero ello funciona. En el desmoronamiento general de la cuestión «¿qué es lo que eso quiere decir?» el deseo efectúa su entrada. No se ha sabido plantear el problema del lenguaje más que en la medida en que los lingüistas y los lógicos han evacuado el sentido; y la más alta potencia del lenguaje ha sido descubierta cuando la obra ha sido considerada como una máquina que produce ciertos efectos, sometida a un cierto uso. Malcolm Lowry dice de su obra: es todo lo que usted quiera, desde el momento que funciona, «y funciona, estén seguros, pues yo la he experimentado» — una maquinaria[44]. Sin embargo, que el sentido no sea más que el uso sólo se convierte en un principio firme si disponemos de *criterios inmanentes* capaces de determinar los usos legítimos, por oposición a los usos ilegítimos, que por el contrario remiten el uso a un sentido supuesto y restauran una especie de trascendencia. El análisis llamado trascendental es precisamente la determinación de estos criterios, inmanentes al campo del inconsciente, en tanto que *se oponen* a los ejercicios trascendentes de un «¿qué es lo que ello quiere decir?». El esquizoanálisis es a la vez un análisis trascendental y materialista. Es crítico en el sentido que lleva la crítica a Edipo, o lleva a Edipo al punto de su propia autocrítica. Se propone explorar un inconsciente trascendental, en lugar de metafísico; material, en lugar de ideológico; esquizofrénico, en lugar de edípico; no figurativo, en lugar de imaginario; real, en lugar de simbólico; maquínico, en lugar de estructural; molecular, micropsíquico y micrológico, en lugar de molar o gregario; productivo, en lugar de expresivo. Se trata de principios prácticos como direcciones de la «cura».

Ya hemos visto anteriormente cómo los criterios inmanentes de la producción deseante permitían definir usos legítimos de síntesis, por completo diferentes de los usos edípicos. Y con respecto a esta producción deseante, los usos ilegítimos edípicos nos parecían multiformes, pero siempre giraban alrededor del mismo error y envolvían paralogismos teóricos y prácticos. En primer lugar, un uso parcial y no específico de las síntesis conectivas se oponía al uso edípico, global y específico. Este uso global- específico tenía dos aspectos, parental y conyugal, a los que correspondían la forma triangular de Edipo y la reproducción de esta forma. Descansaba sobre un paralogismo

44. Malcolm Lowry, *Choix de lettres,* tr. fr. Denoël, págs. 86-87.

de la extrapolación que constituía, por fin, la causa formal de Edipo y cuya ilegitimidad pesaba sobre el conjunto de la operación: extraer de la cadena significante un objeto completo trascendente, como significante despótico del que toda la cadena entonces parecía depender, asignando una carencia o falta a cada posición de deseo, uniendo el deseo a una ley, engendrando la ilusión de un desprendimiento. En segundo lugar, un uso inclusivo o ilimitativo de las síntesis disyuntivas se opone a su uso edípico, exclusivo, limitativo. Este uso limitativo a su vez tiene dos polos, imaginario y simbólico, puesto que no deja elección más que entre las diferenciaciones simbólicas exclusivas y lo imaginario indiferenciado, correlativamente determinados por Edipo. Esta vez muestra cómo procede Edipo, cuál es el procedimiento de Edipo: paralogismo del *double bind,* del doble atolladero (o mejor valdría traducirlo, siguiendo una sugestión de Henri Gobard, «doble presa», como en una doble llave de catch, para así mostrar mejor el tratamiento al que se obliga al inconsciente cuando se le ata en los dos cabos, no dejándole más posibilidad que la de responder Edipo, recitar Edipo, en la enfermedad como en la salud, en sus crisis como en su desenlace, en su solución como en su problema; pues, de cualquier manera, el *double bind* no es el proceso esquizofrénico, sino, al contrario, Edipo, en tanto que detiene el proceso o lo hace girar en el vacío). En tercer lugar, un uso nómada y polívoco de las síntesis conjuntivas se opone al uso segregativo y bi-unívoco. También aquí este uso bi-unívoco, ilegítimo desde el punto de vista del propio inconsciente, posee como dos momentos: un momento racista, nacionalista, religioso, etc., que constituye por segregación un conjunto de partida siempre presupuesto por Edipo, incluso de una manera implícita; luego, un momento familiar que constituye el conjunto de llegada por aplicación. De donde el tercer paralogismo, de la aplicación, que fija la condición de Edipo al instaurar un conjunto de relaciones bi-unívocas entre las determinaciones del campo social y las determinaciones familiares, haciendo posible e inevitable de este modo el volcado de las catexis libidinales sobre el eterno papá-mamá. Todavía no hemos agotado todos los paralogismos que orientan prácticamente la cura en el sentido de una edipización furiosa, traición del deseo, reclusión del inconsciente en guardería infantil, máquina narcisista para pequeños yos charlatanes y arrogantes, perpetua absorción de plusvalía capitalista, flujo de palabras contra flujo de dinero, la historia interminable, el psicoanálisis.

Los tres errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significante. Es un único y mismo error, idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente. Y por más que interpretemos estas nociones en términos de una combinatoria que convierte a la carencia en un lugar vacío, y no en una

privación, a la ley en una regla de juego, y no en un mandato, al significante en un distribuidor, y no en un sentido, no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia de ser, culpabilidad, significación. La interpretación estructural rechaza toda creencia, se eleva por encima de las imágenes, no retiene del padre y de la madre más que funciones, define *lo prohibido y la transgresión* como operadores de estructura: pero ¿qué agua limpiará estos conceptos de su segundo plano, de sus mundos traseros — la religiosidad? El conocimiento científico como increencia es verdaderamente el último refugio de la creencia y, como dice Nietzsche, siempre hubo una sola psicología, la del sacerdote. Desde el momento que se introduce la carencia en el deseo se aplasta toda la producción deseante, se la reduce a no ser más que producción de fantasma; pero el signo no produce fantasmas, es producción de lo real y posición de deseo en la realidad. Desde el momento que se vuelve a unir el deseo a la ley, no sabemos si decir que es algo conocido desde siempre que no hay deseo sin ley, se recomienza en efecto la eterna operación de eterna represión, que cierra en el inconsciente el círculo de lo prohibido y la transgresión, misa blanca y misa negra; pero el signo del deseo nunca es signo de la ley, es signo de poder — y ¿quién se atrevería a llamar ley al hecho de que el deseo ponga y desarrolle su poder y que en todo lugar donde esté haga correr flujos y cortar substancias («Me guardo de hablar de leyes químicas, la palabra posee un trasfondo moral»)? Desde el momento que se hace depender al deseo del significante, se coloca al deseo bajo el yugo de un despotismo cuyo efecto es la castración, allí donde se reconoce el rasgo del propio significante; pero el signo del deseo nunca es significante, está en los mil cortes-flujos productivos que no se dejan significar en el rasgo unitario de la castración, siempre un punto-signo de varias dimensiones, la polivocidad como base de una semiología puntual.

El inconsciente es negro, dicen. A menudo se reprocha a Reich y a Marcuse su «rousseauísmo», su naturalismo: una determinada concepción demasiado idílica del inconsciente. Pero, ¿no atribuimos al inconsciente horrores que no pueden ser más que los de la conciencia, y de una creencia demasiado segura de sí misma? ¿Es exagerado decir que en el inconsciente necesariamente hay menos crueldad y terror, y de otro tipo, que en la conciencia de un heredero, de un militar y de un jefe de Estado? El inconsciente posee sus horrores, pero no son antropomórficos. No es el sueño de la razón el que engendra mostraos, sino más bien la racionalidad vigilante e insomne. El inconsciente es rousseauniano, siendo el hombre-naturaleza. ¡Cuánta malicia y astucia hay en Rousseau! Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son determinaciones

del inconsciente o *la manera como un sacerdote ve las cosas?* Y sin duda hay muchas más fuerzas además del psicoanálisis para edipizar el inconsciente, culpabilizarlo, castrarlo. Sin embargo, el psicoanálisis apoya el movimiento, inventa un último sacerdote. El análisis edipiano impone a todas las síntesis del inconsciente un uso trascendente que asegura su *conversión.* Por esto, el problema práctico del esquizoanálisis es la *reversión* contraria: llevar las síntesis del inconsciente a su uso inmanente. Desedipizar, deshacer la tela de araña del padre-madre, deshacer las creencias para llegar a la producción de las máquinas deseantes y a las catexis económicas y sociales donde se desempeña el análisis militante. Nada se realiza que no concierna a las máquinas. Lo cual implica intervenciones muy concretas: substituir la seudo neutralidad benevolente del analista edipiano, que sólo quiere y escucha al padre y la madre, por una actividad malévola, abiertamente malévola — me haces cagar con Edipo, si continúas detenemos el análisis, o bien un electrochoc, cesa de decir papá-mamá — por supuesto, «Hamlet vive en ti como Werther vive en ti», y también Edipo, y todo lo que tú quieras *pero* «tú haces crecer brazos y piernas uterinos, labios uterinos, un bigote uterino; al revivir los muertos reminiscentes tu yo se convierte en una especie de teorema mineral que demuestra constantemente la vanidad de la vida... *¿Naciste Hamlet? ¿No has hecho, más bien, nacer a Hamlet en ti? ¿Por qué volver al mismo?*»[45]. Al renunciar al mito, tratamos de colocar algo de alegría, algo de descubrimiento en el psicoanálisis. Pues se ha convertido en algo muy lúgubre, muy triste, interminable, ya realizado desde un principio. ¿Diremos que el esquizo tampoco es alegre? ¿Su tristeza no proviene de que ya no puede soportar las fuerzas de edipización, de hamletización, que le encierran por todas partes? Antes huir al cuerpo sin órganos y encerrarse en él, volverlo a cerrar sobre sí. La pequeña alegría es la esquizofrenización como proceso y no el esquizo como entidad clínica. «Usted ha convertido el proceso en un fin...» Si se obligase a un psicoanalista a entrar en los dominios del inconsciente productivo se sentiría en él tan desplazado, con su teatro, como una actriz de la Comédie Française en una fábrica, o un cura de la Edad Media en una cadena de un taller de producción. Montar unidades de producción, enganchar máquinas deseantes: todavía no se sabe lo que ocurre en esta fábrica, lo que es este proceso, sus ansias y sus glorias, sus dolores y sus alegrías.

* * *

Hemos intentado analizar la forma, la reproducción, la causa (formal), el procedimiento, la condición del triángulo edípico. Pero hemos descuida-

45. Henry Miller, *Hamlet,* tr. fr. Correa, pág. 156.

do el análisis de las fuerzas reales, de las causas reales de las que depende la triangulación. La línea general de la respuesta es simple, ha sido trazada por Reich: es la represión social, las fuerzas de represión social. Sin embargo, esta respuesta deja subsistir dos problemas e incluso les confiere una mayor premura: por una parte, la relación específica entre la represión y la represión general; por otra, la situación particular de Edipo en el sistema represión general-represión*. Los dos problemas están evidentemente vinculados porque si *la represión se realizase* sobre deseos incestuosos adquiriría por ello mismo una independencia y una primacía, como condición de constitución del intercambio o de toda sociedad, con respecto a la represión general que no concerniría más que a retornos de lo reprimido en una sociedad constituida. Por tanto, en primer lugar debemos considerar la segunda cuestión: ¿la represión se refiere al complejo de Edipo como expresión adecuada del inconsciente? ¿Es preciso decir con Freud que el complejo de Edipo, según sus dos polos, está o bien reprimido (no sin dejar huellas y retornos que chocarán con las prohibiciones), o bien suprimido (pero no sin pasar a los hijos, con los que la historia vuelve a empezar)?[46] Uno se pregunta si Edipo expresa efectivamente el deseo; si es deseado, la represión se refiere a él. Ahora bien, la argumentación freudiana nos deja pensativos: Freud toma una observación de Frazer según la cual «la ley no prohíbe más que lo que los hombres serían capaces de hacer bajo la presión de algunos de sus instintos; así por ejemplo, de la prohibición legal del incesto debemos sacar en conclusión que existe un instinto natural que nos empuja al incesto»[47]. En otras palabras, se nos dice: si está prohibido se debe a que es deseado (no habría necesidad de prohibir lo que no se desea...). Una vez más, esta confianza en la ley nos deja pensativos, la ignorancia de las astucias y procedimientos de la ley.

El inmortal padre de *Mort à crédit* exclama: ¿quieres hacerme morir, es eso lo que tú quieres, eh, dime? Sin embargo, no queremos nada de eso. No queremos que el tren sea papá y la estación mamá. Tan sólo queremos la inocencia y la paz y que se nos deje tramar nuestras pequeñas máquinas, oh producción deseante. Por supuesto, pedazos de cuerpos de madre y de padre están cogidos en las conexiones, denominaciones parentales surgen en las disyunciones de la cadena, los padres están ahí como estímulos cualesquiera que desencadenan el devenir de las aventuras, de las razas y de los continentes. Pero, qué extraña

* Como ya se ha dicho, traducimos convencionalmente, y cuando las circunstancias lo requieren, *répression* por represión general y *refoulement* por represión (a secas). (N. del T.)

46. Freud, «La Disparition du complexe d'Oedipe», 1923, tr. fr. en *La Vie sexuelle,* P.U.F., pág. 120.

47. Freud, *Totem et tabou,* 1912, tr. fr. Payot, pág. 143 (tr. cast. Ed. Alianza, 1982).

manía freudiana la de relacionar Edipo con lo que le desborda por todas partes, empezando por la alucinación de los libros y el delirio de los aprendizajes (el educador-substituto del padre, el libro-novela familiar...). Freud no soportaba ni una simple broma de Jung, como aquella de que Edipo no debía tener existencia real ya que incluso el salvaje prefiere una mujer joven y bonita antes que a su madre o su abuela. Si Jung lo traicionó todo no fue, sin embargo, por esta broma, que puede sugerir tan sólo que la madre funciona como una bella muchacha o la bella muchacha como madre, siendo lo principal para el salvaje o para el niño el formar y hacer marchar sus máquinas deseantes, hacer pasar sus flujos, operar sus cortes. La ley nos dice: No te casarás con tu madre y no matarás a tu padre. Y nosotros, sujetos dóciles, nos decimos: *¡luego esto es* lo que quería! ¿Llegaremos a sospechar que la ley deshonra, que está interesada en deshonrar y en desfigurar al que presupone culpable, al que quiere culpable, al que quiere que se sienta culpable? Hacemos como si se pudiese deducir directamente de la represión la naturaleza de lo reprimido, y de la prohibición, la naturaleza de lo prohibido. Ahí radica típicamente un paralogismo, todavía uno más, cuarto paralogismo que habrá que llamar *desplazamiento.* Pues sucede que la ley prohíbe algo perfectamente ficticio en el orden del deseo o de los «instintos», para persuadir a sus sujetos que tenían la intención correspondiente a esta ficción. Incluso es la única manera como la ley puede morder al inconsciente y culpabilizarlo. En una palabra, no nos encontramos ante un sistema de dos términos en el que se podría deducir de la prohibición formal lo que está realmente prohibido. Nos encontramos en un sistema de tres términos en el que esta deducción se convierte por completo en ilegítima. Debemos distinguir: la representación reprimente, que ejerce la represión; el representante reprimido, sobre el que realmente actúa la represión; lo representado desplazado, que da de lo reprimido una imagen aparente y trucada en la cual se considera que el deseo se deja prender. Edipo es esto, la imagen trucada. La represión no actúa sobre él, ni conduce a él. Ni siquiera es un retorno de lo reprimido. Es un producto facticio de la represión. Es sólo lo representado, en tanto que es inducido por la represión. Esta no puede actuar sin desplazar el deseo, sin levantar un *deseo de consecuencia,* preparado para el castigo, y colocarlo en lugar del *deseo antecedente* al que conduce en principio o en realidad («¡Ah, luego era esto!»). Lawrence, que no se enfrenta a Freud en nombre de los derechos del Ideal, sino que habla en virtud de los flujos de sexualidad, de las intensidades del inconsciente, y que se entristece y se espanta de lo que está haciendo Freud cuando encierra la sexualidad en la guardería edípica, presiente esta operación de desplazamiento y protesta con

todas sus fuerzas: no, Edipo no es un estado del deseo y de las pulsiones, es una *idea,* nada más que una idea que la represión nos inspira en lo concerniente al deseo, ni siquiera es un compromiso, sino una idea al servicio de la represión, de su propaganda o de su propagación. «El móvil incestuoso es una deducción lógica de la razón humana que recurre a este último extremo para salvarse a sí misma... Es primero y sobre todo una deducción lógica de la razón, incluso efectuada inconscientemente y que a continuación es introducida en la esfera pasional en la que se convierte en principio de acción... Ello no tiene nada que ver con el inconsciente activo, que centellea, vibra, viaja... Comprendemos que el inconsciente no contiene nada de ideal, nada que pertenezca al mundo de un concepto, y por consiguiente nada personal, puesto que la forma de las personas, del mismo modo que el ego, pertenece al yo consciente o mentalmente subjetivo. De modo que los primeros análisis son, o deberían ser, tan impersonales que *las relaciones llamadas humanas no se pongan en juego.* El primer contacto no es ni personal ni biológico, hecho que el psicoanálisis no ha llegado a comprender»[48].

Los deseos edípicos no están en modo alguno reprimidos, ni tienen que estarlo. Mantienen, sin embargo, una relación íntima con la represión, pero de otra manera. Son el cebo, o la imagen desfigurada, mediante la cual la represión caza al deseo en la trampa. Si el deseo está reprimido no es porque sea deseo de la madre y de la muerte del padre; al contrarío, si se convierte en este tipo de deseo es debido a que está reprimido, y sólo adopta esta máscara bajo la represión que se la modela y se la aplica. Por otra parte, podemos dudar de que el deseo sea un verdadero obstáculo a la instauración de la sociedad, como dicen los partidarios de una concepción *cambista.* Hemos visto a otros... El verdadero peligro radica en otro lugar. Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad: no es que el deseo sea asocial, sino al contrario. Es perturbador: no hay máquina deseante que pueda establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros. Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario —el deseo, ¡no la fiesta! — y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas. Si una sociedad se confunde con sus estructuras (hipótesis divertida), entonces, sí, el deseo la amenaza de forma esencial. Para una sociedad tiene, pues, una importancia vital la represión del deseo, y aún algo mejor

48. D. H. Lawrence, «Psyhanalyse et inconscient», 1920, tr. fr. (modificada), en *Homme d'abord,* bibl. 10-18, págs. 219-256.

que la represión, lograr que la represión, la jerarquía, la explotación, el avasallamiento mismos sean deseados. Es bastante molesto tener que decir cosas tan rudimentarias: el deseo no amenaza a una sociedad porque sea deseo de acostarse con su madre, sino porque es revolucionario. Lo cual no quiere decir que el deseo sea algo distinto de la sexualidad, sino que la sexualidad y el amor no viven en el dormitorio de Edipo, más bien sueñan en algo amplio y hacen pasar extraños flujos que no se dejan acumular en un orden establecido. El deseo no «quiere» la revolución, es revolucionario por sí mismo, y de un modo como involuntario, al querer lo que quiere. Desde el principio de este estudio mantenemos que la producción social y la producción deseante forman una sola unidad, pero difieren de régimen, de manera que una forma social de producción ejerce una represión esencial sobre la producción deseante y, además, que la producción deseante (un «verdadero» deseo) es capaz, potencialmente, de hacer estallar la forma social. Pero ¿qué es un «verdadero» deseo, ya que también la represión es deseada? ¿Cómo distinguirlos? — reclamamos los derechos de un análisis muy lento. Pues, no nos engañemos, incluso en sus usos opuestos, *son las mismas síntesis.*

Vemos perfectamente lo que el psicoanálisis espera de un pretendido lazo en el que Edipo sería el objeto de la represión, e incluso su sujeto a través del super-yo. El psicoanálisis espera de ello una justificación cultural de la represión, que la hace pasar al primer plano y ya no considera el problema de la represión general más que como secundario desde el punto de vista del inconsciente. Es por ello que los críticos han podido asignar una viraje conservador o reaccionario de Freud a partir del momento en que daba a la represión un valor autónomo como condición de la cultura que se ejerce contra las pulsiones incestuosas: Reich incluso dice que el gran viraje del freudismo, *el abandono de la sexualidad,* se efectúa cuando Freud acepta la idea de una angustia primera que desencadenaría la represión de manera endógena. Consideremos el artículo de 1908 sobre la «moral sexual cultural»: en él todavía no se nombra a Edipo, la represión se considera en función de la represión general, que suscita un *desplazamiento* y se ejerce sobre las pulsiones parciales en tanto que representan a su manera una especie de producción deseante, antes de ejercerse contra las pulsiones incestuosas u otras que amenacen al matrimonio legítimo. Pero a continuación es evidente que cuanto más el problema de Edipo y del incesto ocupe la delantera de la escena, más la represión y sus correlatos, la supresión y la sublimación, se fundamentarán en exigencias supuestas trascendentes de la civilización, al mismo tiempo que el psicoanálisis se hundirá más en una visión familiarista e ideológica. No tenemos por qué recomenzar

el relato de los compromisos reaccionarios del freudismo e incluso su «capitulación teórica»: este trabajo se ha llevado a cabo varias veces, de manera profunda, rigurosa y matizada[49]. No vemos ningún problema particular en la coexistencia, en el seno de una misma doctrina teórica y práctica, de elementos revolucionarios, reformistas y reaccionarios. Nos negamos al «lo toma o lo deja», bajo el pretexto de que la teoría justifica la práctica, al nacer de ésta, o que no se puede discutir el proceso de la «cura» más que a partir de elementos sacados de la misma cura. Como si toda gran doctrina no fuese una *formación combinada,* hecha a base de piezas y pedazos, de códigos y flujos diversos entremezclados, de partes parciales y derivadas, que constituyen su propia vida o su devenir. Como si se pudiese reprochar a alguien el tener una relación ambigua con el psicoanálisis sin mencionar primero que el psicoanálisis está formado por una relación ambigua, teórica y prácticamente, con lo que descubre y las fuerzas que maneja. Si el estudio crítico de la ideología freudiana está hecho, y bien hecho, en cambio la historia del movimiento ni siquiera está esbozada: la estructura del grupo psicoanalítico, su política, sus tendencias y sus centros, sus auto-aplicaciones, sus suicidios y sus locuras, el enorme super-yo de grupo, todo lo que ha pasado por el cuerpo lleno del maestro. Lo que se ha convenido en llamar la obra fundamental de Jones no revienta la censura, la codifica. Tres elementos coexisten: el elemento explorador y pionero, revolucionario, que descubría la producción deseante; el elemento cultural clásico, que lo basa todo en una escena de representación teatral edípica (¡el retorno al mito!); y por último, el tercer elemento, el más inquietante, una especie de extorsión sedienta de respetabilidad, que no ha cesado de hacerse reconocer e institucionalizar, una formidable empresa de absorción de plusvalía, con su codificación de la cura interminable, su cínica justificación del papel del dinero, y todas las fianzas que da al orden establecido. En Freud había todo esto, fantástico Cristóbal Colón, genial lector burgués de Goethe, Shakespeare, Sófocles, Al Capone enmascarado.

La fuerza de Reich radica en haber mostrado cómo la represión dependía de la represión general. Lo cual no implica ninguna confusión entre los dos conceptos, puesto que la represión general precisamente necesita de la represión para formar sujetos dóciles y asegurar la reproducción de la formación social, ello comprendido en sus estructuras represivas. Pero, en vez de que la

49. Cf. las dos exposiciones clásicas, de Reich *(La Fonction de l'orgasme,* págs. 165- 181) (tr. cast. Ed. Paidos) y de Marcuse *(Eros et civilisation,* los primeros capítulos) (tr. cast. Ed. Ariel, 1981). En algunos excelentes artículos de *Partisans,* n.° 46, febrero de 1969, se volvió a considerar la cuestión: François Gantheret, «Freud et la question socio-politique»; Jean-Marie Brohm, «Psychanalyse et révolution» (pág. 85, pág. 97) (tr. cast. Ed. Anagrama, 1975).

represión general social deba comprenderse a partir de una represión familiar coextensiva a la civilización, es ésta la que debe comprenderse en función de una represión general inherente a una forma de producción social dada. La represión general sólo se ejerce sobre el deseo, y no sólo sobre necesidades o intereses, a través de la represión sexual. La familia es el agente delegado de esta represión, en tanto asegura una «reproducción psicológica de masas del sistema económico de una sociedad». Ciertamente, no deduciremos de ello que el deseo es edípico. Al contrario, es la represión general del deseo o la represión sexual, es decir, la *estasis* de la energía libidinal, las que actualizan a Edipo e introducen al deseo en este atolladero querido, organizado por la sociedad represiva. Reich fue el primero que planteó el problema de la relación del deseo con el campo social (iba más lejos que Marcuse, que lo trata con ligereza). El es el verdadero fundador de una psiquiatría materialista. Al plantear el problema en términos de deseo, es el primero que rechaza las explicaciones de un marxismo sumario demasiado presto a decir que las masas han sido engañadas, embaucadas... Sin embargo, porque no había formado suficientemente el concepto de una producción deseante, no llegaba a determinar la inserción del deseo en la misma infraestructura económica, la inserción de las pulsiones en la producción social. Desde entonces, la catexis o carga revolucionaria le parecía tal que el deseo allí coincidía simplemente con una racionalidad económica; en cuanto a las catexis reaccionarias de masas todavía le parecía que remitían a la ideología, de tal modo que el psicoanálisis tenía por único papel el explicar lo subjetivo, lo negativo y lo inhibido, sin participar directamente como tal en la positividad del movimiento revolucionario o en la creatividad deseante (¿no era esto en cierto modo volver a introducir el error o la ilusión?). Queda que Reich, en nombre del deseo, introdujo un canto de vida en el psicoanálisis. En la resignación final del freudismo denunciaba un miedo a la vida, un resurgimiento del ideal ascético, un borbotón de cultura de la mala conciencia. Antes partir en busca del Orgón, decía, el elemento vital y cósmico del deseo, que continuar siendo psicoanalista en esas condiciones. Nadie se lo perdonó, mientras que Freud recibió el gran perdón. Fue el primero que intentó hacer funcionar conjuntamente la máquina analítica y la máquina revolucionaria. Y, al final, no tuvo más que sus propias máquinas deseantes, sus cajas paranoicas, milagrosas, célibes, de paredes metálicas guarnecidas de lana y algodón.

Que la represión se distingue de la represión general por el carácter inconsciente de la operación y de su resultado («hasta la inhibición de la rebelión se ha vuelto inconsciente»), esta distinción expresa perfectamente la diferencia

de naturaleza. Pero de ello no podemos deducir ninguna independencia real. La represión es tal que la represión general se vuelve deseada, dejando de ser consciente, e induce un deseo de consecuencia, una imagen trucada de aquello a que conduce, que le da una apariencia de independencia. La represión propiamente dicha es un medio al servicio de la represión general. Aquello sobre la que se ejerce es también objeto de la represión general: la producción deseante. Pero, precisamente, la represión implica una doble operación original, una mediante la cual la formación social represiva (*répressive*) delega su poder a una instancia reprimente *(refoulante*), otra por la que, correlativamente, el deseo reprimido (*reprimé)* está como recubierto por la imagen desplazada y trucada que de él suscita la represión. Hay a la vez una delegación de represión por la formación social y una desfiguración, un desplazamiento, de la formación deseante por la represión. El agente delegado de la represión, o más bien delegado a la represión, es la familia; la imagen desfigurada de lo reprimido son las pulsiones incestuosas. El complejo de Edipo, la edipización, es por tanto el fruto de la doble operación. *En un mismo movimiento, la producción social represiva se hace reemplazar por la familia reprimente y ésta da de la producción deseante una imagen desplazada que representa lo reprimido como pulsiones familiares incestuosas.* La relación de las dos producciones es sustituida, de este modo, por la relación familia-pulsiones, en una diversión en la que se pierde todo el psicoanálisis. Podemos comprender, pues, el interés de esta operación desde el punto de vista de la producción social, que de otro modo no podría conjurar el poder de rebelión y de revolución del deseo. Al presentarle el espejo deformante del incesto (¿eh, esto es lo que querías?), se avergüenza al deseo, se le deja estupefacto, se le coloca en una situación sin salida, se le persuade fácilmente para que renuncie «a sí mismo» en nombre de los intereses superiores de la civilización (¿y si todo el mundo actuase de ese modo, si todo el mundo se desposase con su madre, o guardase a su hermana para sí? ya no habría diferenciación ni intercambio posible...). Hay que actuar de prisa y pronto. *Un peu profond ruisseau a calomnié* el incesto.

Pero si comprendemos el interés de la operación desde el punto de vista de la producción social, no vemos tan bien lo que la posibilita desde el punto de vista de la propia producción deseante. No obstante, poseemos los elementos de una respuesta. Sería preciso que la producción social dispusiese, sobre la superficie de registro del socius, de una instancia capaz también de morder, de inscribirse también sobre la superficie de registro del deseo. Esta instancia existe: la familia. Pertenece esencialmente al registro de la producción social, como sistema de la reproducción de los productores. Y sin duda, en el otro

polo, el registro de la producción deseante sobre el cuerpo sin órganos se realiza a través de una red genealógica *que no es familiar:* los padres no intervienen más que como objetos parciales, flujos, signos y agentes de un proceso que les desborda por todas partes. A lo sumo el niño «relaciona» inocentemente con los padres algo de la sorprendente experiencia productiva que mantiene con su deseo; pero esta experiencia no *se* relaciona con ellos en tanto que padres. Ahora bien, es ahí precisamente donde surge la operación. Bajo la acción precoz de la represión social, la familia se desliza, se inmiscuye en la red de genealogía deseante, aliena por su cuenta toda la genealogía, confisca el Numen (pero veamos, Dios es papá...). Actuamos como si la experiencia deseante «se» relacionase con los padres, y como si la familia fuese su ley suprema. Sometemos los objetos parciales a la famosa ley de totalidad-unidad que actúa como «careciente». Sometemos las disyunciones a la alternativa de lo indiferenciado o de la exclusión. La familia se introduce, pues, en la producción de deseo, y desde la más tierna edad opera un desplazamiento, una represión inaudita. Está delegada a la represión por la producción social. Y si puede deslizarse de ese modo en el registro del deseo es porque el cuerpo sin órganos en el que se realiza este registro ejerce ya por su cuenta, como hemos visto, una *represión originaria* sobre la producción deseante. Pertenece a la familia el aprovecharse de ello y el superponer la *represión secundaria propiamente dicha,* que le está delegada o a la que está delegada (el psicoanálisis ha mostrado claramente la diferencia entre estas dos represiones, pero no el alcance de esta diferencia o la distinción de su régimen). Por ello, la represión propiamente dicha no se contenta con reprimir la producción deseante real, sino que da de lo reprimido una imagen aparente desplazada, sustituyendo un registro del deseo por un registro familiar. El conjunto de la producción deseante no adopta la conocida figura edípica más que en la traducción familiar de su registro, traducción-traición.

Ora decimos que Edipo no es nada, casi nada (en el orden de la producción deseante, incluso en el niño), ora que está en todo lugar (en la empresa de domesticar el inconsciente, de representar el deseo y el inconsciente). Y ciertamente nunca hemos querido decir que el psicoanálisis inventase a Edipo. Todo nos demuestra lo contrario: los sujetos del psicoanálisis llegan totalmente edipizados, preguntan por él, se vuelven a preguntar... Recorte de prensa: Stravinsky declara antes de morir: «Mi desgracia, estoy seguro de ello, fue debida al alejamiento de mi padre y al poco afecto que mi padre me dio. Entonces decidí que un día le mostraría...» Si incluso los artistas se meten en él, nos equivocaríamos si nos molestásemos o si tuviésemos los escrúpulos ordinarios de un psicoanalista aplicado. Si un músico nos dice que la música no manifiesta fuerzas activas y conquistadoras, sino fuerzas reactivas, reacciones del

padre-madre, ya no hay más que volver a tomar una paradoja cara a Nietzsche, modificándola apenas — Freud-músico. No, los psicoanalistas no inventan nada, aunque de otro modo hayan inventado mucho, legislado mucho, reforzado mucho, inyectado mucho. Lo que los psicoanalistas hacen radica tan sólo en apoyar el movimiento, añadir un último impulso al desplazamiento de todo el inconsciente. Simplemente hacen hablar al inconsciente siguiendo los usos trascendentes de síntesis que se le imponen a través de otras fuerzas — Personas globales, Objeto completo, gran Falo, terrible Indiferenciado de lo imaginario, Diferenciaciones simbólicas, Segregación... Los psicoanalistas tan sólo inventan la transferencia, un Edipo de transferencia, un Edipo de Edipo en sala de consulta, particularmente nocivo y virulento, pero donde el sujeto por fin tiene lo que quiere, y chupetea su Edipo sobre el cuerpo lleno del analista. Y esto ya es demasiado. Pero Edipo se hace en familia y no en la consulta del analista que no actúa más que como última territorialidad. Además, Edipo no es hecho por la familia. Los usos edípicos de síntesis, la edipización, la triangulación, la castración, todo ello remite a fuerzas algo más poderosas, algo más subterráneas que el psicoanálisis, que la familia, que la ideología, incluso reunidos. Ahí se dan todas las fuerzas de la producción, de la reproducción y de la represión sociales. En verdad, se precisan fuerzas muy poderosas para vencer las del deseo, conducirlas a la resignación, y para sustituir en todas partes lo que era esencialmente activo, agresivo, artista, productivo y conquistador en el propio inconsciente. En este sentido, como hemos visto, Edipo es una aplicación y la familia un agente delegado. E, incluso por aplicación, es duro, es difícil para un niño el vivirse como un ángulo,

Cet enfant,
il n'est pas là,
il n'est qu'un angle,
un angle à venir,
et il n'y a pas d'angle...
or ce monde du père-mère est justement ce qui doit s'en aller,
c'est ce monde dédoublé-double,
en état de désunion constante,
en volonté d'unification constante aussi...
autour duquel tourne tout le système de ce monde
malignement soutenu par la plus sombre organisation [50].

50. Antonin Artaud, «Ainsi donc la question...», en «Tel Quel», 1967, n.º 30 (Este niño, / no está ahí, / sólo es un ángulo, / un ángulo que ha de venir, / y no hay ángulos... / ahora bien, lo que debe largarse es precisamente este mundo del padre-madre, / este mundo desdoblado-

* * *

En 1924, Freud proponía un criterio de distinción simple entre neurosis y psicosis: en la neurosis el yo obedece a las exigencias de la realidad sin perjuicio de reprimir las pulsiones del ello, mientras que en las psicosis se encuentra bajo el dominio del ello, sin perjuicio de romper con la realidad. Las ideas de Freud a menudo tardaban un cierto tiempo en llegar a Francia. Sin embargo, ésta no; en el mismo año, Capgras y Carrette presentaron un caso de esquizofrenia con ilusiones de sosias; en él, la enferma manifestaba un marcado odio hacia la madre y un deseo incestuoso hacia el padre, pero en condiciones de pérdida de realidad en la que los padres eran vividos como falsos padres, «sosias». De ello sacaban la ilustración de la relación inversa: en la neurosis la función objetal de la realidad es conservada, pero con la condición de que el complejo causal sea reprimido; en la psicosis el complejo invade la conciencia y se convierte en su objeto, al precio de una «represión» que ahora se realiza sobre la realidad misma o la función de lo real. Sin duda, Freud insistía en el carácter esquemático de la distinción; pues la ruptura también se encuentra en la neurosis con el retorno de lo reprimido (la amnesia histérica, la anulación obsesiva), y en la psicosis aparece una renovación de realidad con la reconstrucción delirante. Pero Freud nunca renunció a esta simple distinción[51]. Parece importante, por otra parte, que por una vía original recobre una idea cara a la psiquiatría tradicional: la idea de que la locura está fundamentalmente vinculada a una pérdida de la realidad. Convergencia con la elaboración psiquiátrica de las nociones de disociación, de autismo. Quizás por ello la exposición freudiana conoció una difusión tan rápida.

Ahora bien, lo que nos interesa es el papel preciso del complejo de Edipo en esta convergencia. Pues, si es cierto que los temas familiares a menudo irrumpen en la conciencia psicótica, no nos sorprenderá tanto, según una observación de Lacan, que Edipo haya sido descubierto en la neurosis donde se consideraba que estaba latente, antes que en la psicosis donde, por el contrario, estaría patente[52]. Pero, ¿no es en la psicosis donde el complejo familiar

---

doble, / en estado de constante desunión, / en voluntad de unificación constante también... / alrededor del cual gira todo el sistema de este mundo / malignamente sostenido por la más sombría organización.) (N. de T.)

51. Los dos artículos de 1924 son «Neurosis y psicosis» y «La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis». Cf. también Capgras y Carrette, «Illusion des socies et complexe d'Oedipe», *Annales médico-psychologiques,* mayo 1924. El artículo de Freud sobre «El fetichismo» (1927) no vuelve a plantear la distinción, aunque a veces así se diga, pero la confirma (en *La Vie sexuelle,* P.U.F..., pág. 137: «De este modo puedo mantener mi suposición...»).

52. Lacan, «La Famille», *Encyclopédie française VIII,* 1938 (tr. cast. Ed. Métodos Vivientes, 1979).

aparecería precisamente como estímulo de cualquier valor, simple inductor que no posee el papel de organizador, y las catexis intensivas de realidad atacarían cualquier otra cosa (el campo social, histórico y cultural?) Al mismo tiempo, Edipo invade la conciencia y se disuelve en sí mismo, mostrando su incapacidad para ser un «organizador». Desde ese momento, basta que la psicosis se mida con esta medida trucada, que la pongamos bajo este falso criterio, Edipo, para que se obtenga el efecto de pérdida de realidad. No es una operación abstracta: se impone al psicótico una «organización» edípica, aunque para asignar en él, dentro de él, la *carencia.* Es un ejercicio en plena carne, en plena alma. Ante ello, reacciona con el autismo y la pérdida de realidad. ¿Es posible que la pérdida de realidad no sea el efecto del proceso esquizofrénico, sino el efecto de su edipización forzada, es decir, de su interrupción? ¿Hay que corregir lo que hace un momento decíamos, y suponer que algunos toleran la edipización peor que otros? El esquizo no estaría enfermo en Edipo, de un Edipo que surgiría tanto más en su conciencia alucinada cuanto más faltase en la organización simbólica de «su» inconsciente. Por el contrario, estaría enfermo de la edipización que se le ha hecho sufrir (la más sombría organización) y que ya no puede soportar, en marcha para un lejano viaje, como si se le condujese continuamente a Bècon, el que desvía los continentes y las culturas. No sufre por un yo dividido, un Edipo reventado, sino al contrario porque se le devuelve a todo lo que abandonó. Caída de intensidad hasta el cuerpo sin órganos = 0, autismo: el psicótico no posee otro medio para reaccionar ante la barrera de todas sus catexis de realidad, barrera que le pone el sistema edípico represión general- represión. Como dice Laing, se les interrumpe en el viaje. Perdieron la realidad. Pero, ¿cuándo la perdieron? ¿en el viaje o en la interrupción del viaje?

Así, pues, es posible otra formulación de una relación inversa: habría como dos grupos, los psicóticos y los neuróticos, los que no soportan la edipización y los que la soportan e incluso se contentan con ella, evolucionando en ella. Aquellos sobre los que el sello edípico no prende, y aquellos sobre los que prende. «Creo que mis amigos arrancaron al principio de la Nueva Edad en grupo, con fuerzas de explosión práctica que les lanzaron a una desviación paternalista que yo creo viciosa... *Un segundo grupo de aislados,* de los que formo parte, constituido sin duda por centros de clavículas, fue alejado de toda posibilidad de triunfo individual desde el momento en que asumieron arduos estudios en ciencia infusa. En lo que me concierne, mi rebelión frente al *paternalismo del primer grupo* me ha colocado desde el segundo año en una dificultad social cada vez más agobiante. ¿Eh, *crees que estos dos grupos son ca-*

paces de unión? No quiero nada de estos sinvergüenzas del paternalismo viril, no soy vindicativo... En cualquier caso, si he ganado, ya no habrá lucha entre el Padre y el Hijo... Hablo de las personas de Dios, naturalmente, y no de los prójimos que se toman por...» [53] Lo que se opone a través de los dos grupos es el registro del deseo sobre el cuerpo sin órganos increado y el registro familiar sobre el socius. La ciencia infusa en psicosis y las ciencias neuróticas experimentales. Es el círculo excéntrico esquizoide y el triángulo neurótico. Es, en general, las dos clases de uso de síntesis. Son las máquinas deseantes, por una parte, y la máquina edípica-narcisista, por otra. Para comprender los detalles de esta lucha, hay que considerar que la familia corta, no cesa de cortar en la producción deseante. Inscribiéndose en el registro del deseo, deslizando en él su presa, opera una vasta captación de las fuerzas productivas, desplaza y reorganiza a su manera el conjunto de cortes que caracterizaban a las máquinas del deseo. Todos esos cortes los hace recaer en el lugar de la universal castración que la condiciona a ella misma («un culo de rata muerta», dice Artaud, «colgado del techo del cielo»), pero también las redistribuye según sus propias leyes y las exigencias de la producción social. La familia corta según su triángulo, distinguiendo lo que es de la familia y lo que no lo es. También corta dentro, siguiendo las líneas de diferenciación que forman las personas globales: allí está papá, allí está mamá, allí estás tú, y además tu hermana. Corta aquí el flujo de leche, es el turno de tu hermano, haz caca aquí, corta allí el río de mierda. La primera función de la familia es de retención: se trata de saber lo que va a rechazar de la producción deseante, lo que va a retener de ella, lo que va a empalmar en los caminos sin salida que conducen a su propio indiferenciado (cloaca), lo que va a llevar, por el contrario, a las vías de una diferenciación enjambrable y reproducible. Pues la familia crea tanto sus vergüenzas como sus glorias, tanto la indiferenciación de su neurosis como la diferenciación de su ideal que no se distinguen más que en apariencia. Y durante este tiempo ¿qué hace la producción deseante? Los elementos retenidos no entran en el nuevo uso de síntesis que les impone una transformación tan profunda sin hacer resonar todo el triángulo. Las máquinas deseantes están en la puerta y cuando entran lo hacen vibrar todo. Además, lo que no entra quizás incluso hace vibrar más. Reintroducen o intentan reintroducir sus cortes aberrantes. El niño resiente la tarea a la que se le invita. Pero ¿qué meter en el triángulo, cómo seleccionar? La nariz del padre y la oreja de la madre ¿pertenecería eso al asunto, puede ser retenido, proporcionaría un buen corte edípico? ¿Y la bocina de la bicicleta? ¿Quién forma parte de la familia? Es propio del triángulo

53. Jacques Besse, *La Grande Pâque,* págs. 27 y 61.

el vibrar, el resonar, bajo la presión tanto de lo que retiene como de lo que rechaza. La resonancia (allí incluso ahogada o pública, vergonzosa o gloriosa) es la segunda función de la familia. La familia es a la vez ano que retiene, voz que resuena, y también boca que consume: sus tres síntesis propias, puesto que se trata de empalmar el deseo con los objetos ya hechos de la producción social. Compre las magdalenas de Combray para tener resonancias.

Pero, de pronto, no podemos mantenernos en la simple oposición de dos grupos, que permitiría definir la neurosis como un trastorno intra-edípico y la psicosis como una huida extra-edípica. Ni siquiera basta con constatar que los dos grupos son «capaces de unión». Lo que se convierte en problema es más bien la posibilidad de discernirlos directamente. ¿Cómo distinguir la presión que la reproducción familiar ejerce sobre la producción deseante de la que la producción deseante ejerce sobre la reproducción familiar? El triángulo edípico vibra y tiembla; pero ¿es en función de la presa que está a punto de asegurarse en las máquinas del deseo, o bien es en función de estas máquinas que eluden su huella y le obligan a soltar la presa? ¿Dónde está el límite de resonancia? Una novela familiar expresa un esfuerzo por salvar la genealogía edípica, pero también un libre empuje de genealogía no edípica. Los fantasmas nunca son formas impuestas, son fenómenos de límite o de orilla preparados para verterse por un lado o por el otro. En una palabra, *Edipo es estrictamente indecidible.* Podemos encontrarlo tanto mejor en todo lugar donde es indecible; es precisamente en este sentido que se dice que no sirve estrictamente para nada. Volvamos a la bella historia de Nerval: quiere que Aurelia, la mujer amada, sea la misma que Adriana, la niña de su infancia; las «percibe» como idénticas. Y Aurelia y Adriana, ambas en una, es la madre. ¿Se dirá que la identificación, como «identidad de percepción», es aquí signo de psicosis? Nos volvemos a encontrar entonces con el criterio de realidad: el complejo no invade la conciencia psicótica más que al precio de una ruptura con lo real, mientras que en la neurosis la identidad permanece en las representaciones inconscientes y no compromete la percepción. Pero ¿qué hemos ganado inscribiéndolo todo en Edipo, incluso la psicosis? Un paso más y Aurelia, Adriana *y* la madre, es la Virgen. Nerval busca el límite de vibración del triángulo. «Usted busca un drama», dice Aurelia. No se inscribe todo en Edipo sin que todo, en el límite, no huya fuera de Edipo. Las identificaciones no eran identificaciones de personas desde el punto de vista de la percepción, sino identificaciones de nombres en regiones de intensidad que dan la salida a otras regiones más intensas todavía, estímulos cualesquiera que desencadenan un viaje por completo diferente, estasis que preparan otros pasos, otros movimientos donde ya

no se encuentra la madre, sino la Virgen y Dios: *por tres veces he atravesado vencedor el Aqueronte.* Por ello, el esquizo aceptará que se le reduzca todo a la madre, ya que esto no tiene ninguna importancia: está seguro de poder sacarlo todo de la madre y de retirar de ahí, para su uso secreto, todas las Vírgenes que se habían introducido.

Todo se convierte en neurosis, o todo se vierte en psicosis: por tanto, no es de este modo que debe plantearse la cuestión. Sería inexacto guardar para las neurosis una interpretación edípica y reservar a las psicosis una explicación extra-edípica. No hay dos grupos, no hay diferencia de naturaleza entre neurosis y psicosis. *Pues de cualquier modo la producción deseante es la causa,* causa última ya de las subversiones psicóticas que rompen a Edipo o lo sumergen, ya de las resonancias neuróticas que lo constituyen. Un principio semejante adquiere todo su sentido si se le relaciona con el problema de los «factores actuales». Uno de los puntos más importantes del psicoanálisis fue la evaluación del papel de estos factores actuales, incluso en la neurosis, en tanto que se distinguen de los factores infantiles familiares; todas las grandes disensiones estuvieron relacionadas con esta evaluación, presentándose las dificultades en varios aspectos. En primer lugar, la naturaleza de estos factores (¿somáticos, sociales, metafísicos?, ¿los famosos «problemas de la vida», por los que se volvía a introducir en el psicioanálisis un idealismo desexualizado muy puro?). En segundo lugar, la modalidad de estos factores: ¿actúan de manera negativa, primativa, por simple frustración? Por último, su momento, su tiempo: ¿no era evidente que el factor actual surgía *después,* y significaba «reciente», en oposición a lo infantil o a lo más antiguo que se explicaba suficientemente mediante el complejo familiar? Incluso un autor como Reich, tan preocupado por relacionar el deseo con las formas de producción social, y por ello mismo preocupado también por mostrar que no hay psiconeurosis que no sea también neurosis actual, continúa presentando los factores actuales como si actuasen por privación represiva (la «estasis sexual»), y surgiendo después. Lo cual le lleva a mantener una especie de edipismo difuso, ya que la estasis o el factor actual privativo tan sólo define la energía de la neurosis, pero no el contenido que remite por su parte al conflicto infantil edípico, ese antiguo conflicto que se encuentra reactivado por la estasis actual[54]. Pero los edipistas no dicen nada distinto cuando señalan que una privación o frustración actuales no pueden ser experimentadas más que en el seno de un conflicto

54. Reich, *La* F*onction de l'orgasme,* pág. 94 (tr. cast. Ed. Paidós): «Todas las fantasías neuróticas hunden sus raíces en el cariño sexual infantil hacia los padres. Pero el conflicto hijo-padre no podría producir un desorden durable del equilibrio psíquico si no estuviese continuamente alimentado por la estasis actual que el mismo conflicto crea en el origen...»

cualitativo interno más antiguo, que no intercepta tan sólo los caminos prohibidos por la realidad, sino también aquellos que deja abiertos y que el yo se prohíbe a su vez (fórmula del doble atolladero): ¿«encontraríamos ejemplos» que ilustrasen el esquema de las neurosis actuales «en el prisionero o el encerrado en campos de concentración o en el obrero agobiado de trabajo? Cierto es que no proporcionarían un contingente numeroso... Nuestra tendencia a lo sistemático nos impide aceptar sin inventario las iniquidades evidentes de la realidad, sin intentar descubrir en qué el desorden del mundo resulta del desorden subjetivo, incluso si está inscrito *con el tiempo* en estructuras más o menos irreversibles»[55]. Comprendemos esta frase y, sin embargo, no podemos evitar encontrar en ella un tono inquietante. Se nos impone la siguiente elección: o bien el factor actual es concebido de manera privativa exterior (lo cual es imposible), o bien se hunde en un conflicto cualitativo interno necesariamente relacionado con Edipo... (Edipo, fuente donde el psicoanálisis se lava las manos de las iniquidades del mundo).

En otra vía, si consideramos las desviaciones idealistas del psicoanálisis, vemos una interesante tentativa para conceder a los factores actuales un estatuto que no es ni privativo ni ulterior. Ocurre que las dos preocupaciones se encontraron ligadas en una aparente paradoja, por ejemplo en Jung: la preocupación por acortar la cura interminable dedicándose al presente o a la actualidad del trastorno, y la preocupación por ir más lejos que Edipo, más lejos incluso que lo pre-edípico, por llegar más arriba — como si lo más actual fuese también lo más original, y lo más rápido, lo más lejano[56]. Jung presenta los arquetipos a la vez como factores actuales que desbordan precisamente las imágenes familiares en la transferencia y como factores arcaicos infinitamente más antiguos, con una antigüedad distinta a la de los propios factores infantiles. Sin embargo, nada ganamos con eso, pues el factor actual no cesa de ser privativo más que a condición de gozar de los derechos del Ideal, y no cesa de ser un «después» más que a condición de convertirse en un «más allá», que debe ser significado anagógicamente por Edipo en lugar de depender de él analíticamente. De manera que el «después» se vuelve a introducir necesa-

55. Jean Laplanche, *La Réalité dans la névrose et la psychose* (conferencia pronunciada en la Sociedad francesa del psicoanálisis, 1961). Cf. también Laplanche y Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse,* los artículos «Frustration» y «Névrose actuelle» (tr. cast. Ed. Labor, 1981).

56. La misma observación sirve para Rank: el traumatismo del nacimiento no implica tan sólo un alejamiento más allá de Edipo y de lo preedípico, sino que también debe ser un medio para acortar la cura. Freud lo señala con amargura en *Analyse terminée, analyse interminable* (Análisis terminable e interminable): «Rank esperaba curar todas las neurosis liquidando más tarde, mediante un análisis, este traumatismo primitivo; de ese modo, un pequeño fragmento de análisis ahorraría todo el resto del trabajo analítico...»

riamente en la diferencia de temporalidad, como manifiesta el sorprendente reparto propuesto por Jung: para los jóvenes, cuyos problemas son familiares y amorosos, ¡el método de Freud!, para los no tan jóvenes, cuyos problemas son de adaptación social, ¡Adler!, y Jung, para los adultos y los viejos cuyos problemas son los del Ideal...[57]; y ya hemos visto lo que es común a Freud y Jung, siempre el inconsciente medido por los mitos (y no por las unidades de producción), aunque la medida se realice en dos sentidos opuestos. Pero, ¿qué importa finalmente que la moral o la religión encuentren en Edipo un sentido analítico y regresivo, o el Edipo un sentido anagógico y prospectivo en la religión o la moral?

Decimos que la causa del trastorno, neurosis o psicosis, radica siempre en la producción deseante, en su relación con la producción social, su diferencia o su conflicto de régimen con ésta, y los modos de catexis que en ella operan. La producción deseante en tanto que presa en esta relación, este conflicto y estas modalidades, *éste es el factor actual.* Este factor, también, no es ni privativo ni ulterior. Constitutivo de la vida plena del deseo, es contemporáneo de la más tierna infancia, y lo acompaña a cada paso. No viene de improviso después de Edipo, no supone para nada una organización edípica, ni una preorganización preedípica. Al contrario, *Edipo depende de él, ya como estímulo de cualquier valor, simple inductor a través del cual se establece desde la infancia la organización anedípica de la producción deseante, ya como efecto de la represión-represión general que la reproducción social impone a la producción deseante a través de la familia.* Actual, por tanto, no se designa así por qué es más reciente, ni por oposición a antiguo o infantil, sino por diferencia con «virtual». *Y lo virtual es el complejo de Edipo, ya porque deba ser actualizado en una formación neurótica como efecto derivado del factor actual, ya porque esté desmembrado y disuelto en una formación psicótica como el efecto directo de este mismo factor.* Es en este sentido que la idea del «después» nos parecía un último paralogismo en la teoría y la práctica psicoanalíticas; la producción deseante activa, en su mismo proceso, carga desde el principio un conjunto de relaciones somáticas, sociales y metafísicas que no suceden a relaciones psicológicas edípicas, sino que *se aplicarán,* por el contrario, al subconjunto edipico definido por reacción, o bien lo excluirán del campo de catexis o de carga de su actividad. *Indecidible, virtual, reactivo,* así es Edipo. No es una formación reactiva. Formación reactiva ante la producción deseante: nos equivocaríamos si considerásemos esta formación por ella misma, de modo abstracto, independientemente del factor actual que coexiste con ella y ante el cual reacciona.

57. Jung, *La Guérison psychologique,* Georg, 1953, caps. 1-4.

Sin embargo, esto es lo que hace el psicoanálisis al encerrarse en Edipo y al determinar progresiones y regresiones en función de Edipo, o incluso con respecto a él: así la idea de regresión preedípica por la que a veces se intenta caracterizar la psicosis. Es como un ludión; las regresiones y las progresiones sólo se efectúan en el interior de los vasos artificialmente cerrados de Edipo y dependen, en verdad, de un estado de fuerzas cambiantes, pero siempre actual y contemporáneo, en la producción deseante *anedípica.* La producción deseante no tiene más existencia que la actual; progresiones y regresiones son tan sólo las realizaciones de una virtualidad que siempre se halla tan perfectamente llenada como puede serlo en virtud de los estados de deseo. Entre los pocos psiquiatras y psicoanalistas que han sabido instaurar con los esquizofrénicos, adultos o niños, una relación directa realmente inspirada, Gisela Pankow y Bruno Bettelheim trazan nuevos caminos por su fuerza teórica y su eficacia terapéutica. No es una casualidad, por otra parte, que ambos pongan en duda la noción de regresión. Tomando el ejemplo de los cuidados corporales proporcionados a un esquizofrénico, masajes, baños, paños calientes, Gisela Pankow se pregunta si se trata de llegar al enfermo en el punto de su regresión, para proporcionarle satisfacciones simbólicas indirectas que le permitirían reanudar con una progresión, volver a tomar una marcha progresiva. Ahora bien, no es cuestión, dice, «de dar cuidados que el esquizofrénico no recibió cuando era bebé. Sino que se trata de proporcionar al enfermo sensaciones corporales táctiles y otras que le conduzcan a un reconocimiento de los límites de su cuerpo... Se trata del *reconocimento* de un deseo inconsciente, y no de la satisfacción de éste»[58]. Reconocer el deseo es precisamente volver a poner en marcha la producción deseante sobre el cuerpo sin órganos, allí mismo donde el esquizo se había replegado para hacerlo callar y ahogarlo. Este reconocimiento del deseo, esta posición de deseo, *este Signo,* remite a un orden de producción real y actual, que no se confunde con una satisfacción indirecta o simbólica y que, tanto en sus paradas como en sus puestas en marcha, es tan distinto de una regresión preedípica como de una restauración progresiva de Edipo.

* * *

58. Gisela Pankow, *L'Homme et sa psychose,* Aubier, 1969, págs. 24-26 (tr. cast. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1974) (recordemos la bella teoría sobre el signo desarrollada por Gisela Pankow en *Structuration dynamique dans la schizophrénie,* Huber, 1956). Sobre la crítica de la regresión por Bruno Bettelheim, cf. *La Forteresse vide,* págs. 369-374 (tr. cast. Ed. Laia).

Entre neurosis y psicosis no existe diferencia de naturaleza, ni de especie, ni de grupo. No más que la psicosis, no podemos explicar la neurosis edípicamente. Es más bien lo contrario, es la neurosis la que explica a Edipo. Entonces, ¿cómo concebir la relación psicosis-neurosis? ¿No depende de otras relaciones? Todo cambia según que llamemos psicosis al propio proceso o, al contrario, una interrupción del proceso (¿y qué clase de interrupción?). La esquizofrenia como proceso es la producción deseante, pero tal como es al final, como límite de la producción social determinada en las condiciones del capitalismo. Es nuestra «enfermedad», la de nosotros, hombres modernos. Fin de la historia, no tiene otro sentido. En ella se unen los dos sentidos del proceso, como movimiento de la producción social que llega hasta el final de su desterritorialización y como movimiento de la producción metafísica que transporta y reproduce el deseo en una nueva Tierra. «El desierto está creciendo... el signo está cerca...» El esquizo lleva los flujos descodificados, les hace atravesar el desierto del cuerpo sin órganos, donde instala sus máquinas deseantes y produce un derrame perpetuo de fuerzas actuantes. Ha pasado el límite, la esquizia, que siempre mantenía la producción de deseo al margen de la producción social, tangencial y siempre rechazada. El esquizo sabe partir: ha convertido la partida en algo tan simple como nacer o morir. Pero al mismo tiempo su viaje es extrañamente in situ. No habla de otro mundo, no es de otro mundo: incluso al desplazarse en el espacio es un viaje en intensidad, alrededor de la máquina deseante que se erige y permanece aquí. Pues es aquí donde el desierto se propaga por nuestro mundo, y también la nueva tierra, y la máquina que zumba, alrededor de la cual los esquizos giran, planetas de un nuevo sol. Estos hombres del deseo (o bien no existen todavía) son como Zaratustra. Conocen increíbles sufrimentos, vértigos y enfermedades. Tienen sus espectros. Deben reinventar cada gesto. Pero un hombre así se produce como hombre libre, irresponsable, solitario y gozoso, capaz, en una palabra, de decir y hacer algo simple en su propio nombre, sin pedir permiso, deseo que no carece de nada, flujo que franquea los obstáculos y los códigos, nombre que ya no designa ningún yo. Simplemente ha dejado de tener miedo de volverse loco. Se vive como la sublime enfermedad que ya no padecerá. ¿Qué vale, qué valdría aquí un psiquiatra? En toda la psiquiatría, sólo Jaspers y luego Laing han sabido lo que significaba proceso y lo que significaba su realización (por ello han sabido alejarse del familiarismo que es el hecho ordinario del psicoanálisis y de la psiquiatría). «Si la especie humana sobrevive, los hombres del futuro considerarán nuestra ilustrada época, me imagino, como un verdadero siglo de obscurantismo. Sin duda, serán capaces de degustar la

ironía de esta situación con más sentido del humor que nosotros. Se reirán de nosotros. Sabrán que lo que nosotros llamábamos esquizofrenia era una de las formas bajo las que — a menudo por mediación de gente por completo corriente — la luz empezó a aparecer a través de las fisuras de nuestros espíritus cerrados... La locura no es necesariamente un hundimiento (*breakdown);* también puede ser una abertura (*breakthrough)...* El individuo que realiza la experiencia trascendental de la pérdida del ego puede o no perder el equilibrio de diversas maneras. Entonces puede ser considerado como loco. Pero estar loco necesariamente no es estar enfermo, incluso si en nuestro mundo los dos términos se han vuelto complementarios... Desde el punto de partida de nuestra seudo salud mental, todo es equívoco. Esta salud no es una verdadera salud. La locura de los otros no es una verdadera locura. La locura de nuestros pacientes es un producto de la destrucción que nosotros les imponemos y que se imponen ellos mismos. Que nadie se imagine que nos encontramos ante la verdadera locura, o que nosotros estamos verdaderamente sanos de la mente. La locura con la que nos encontramos en nuestros enfermos es un disfraz grosero, una caricatura grotesca de lo que podría ser la curación natural de esta extraña integración. La verdadera salud mental implica de un modo o de otro la disolución del ego normal...»[59]

La visita a Londres es nuestra visita a la Pitonisa. Allá abajo está Turner. Al mirar sus cuadros comprendemos lo que quiere decir franquear el muro y, sin embargo, permanecer, hacer pasar flujos de los que ya no sabemos si nos llevan a otro lugar o si vuelven a nosotros. Los cuadros se escalonan en tres períodos. Si el psiquiatra tuviera algo que decir, podría hablar sobre los dos primeros, aunque, en verdad, estos son los más razonables. Las primeras telas son catástrofes de fin del mundo, avalancha y tempestad. Turner empieza por ahí. Las segundas son como la reconstrucción delirante, donde se oculta el delirio, o más bien van a la par con una alta técnica heredada de Poussin, Lorrain, o de tradición holandesa: el mundo es reconstruido a través de arcaísmos que poseen una función moderna. Pero algo incomparable ocurre al nivel de los cuadros del tercer grupo, de la serie de los que Turner no enseña, que mantie-

59. Ronald Laing, *La Politique de l'expérience,* págs. 89, 93, 96, 100. En un sentido parecido Michel Foucault anunciaba: «Tal vez un día ya no sabremos lo que pudo ser la locura... Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje y no a su ruptura... Todo lo que hoy sentimos como límite, o extrañeza, o como algo insoportable, se habrá unido a la serenidad de lo positivo. Y lo que para nosotros actualmente designa este Exterior corre el riesgo un día de designarnos, nosotros... La locura desata su parentesco con la enfermedad mental... locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a la misma unidad antropológica» («La Folie, l'absence d'oeuvre», *La Table ronde,* mayo de 1964).

ne secretos. Ni siquiera podemos decir que está muy avanzado con respecto a su época: algo que no pertenece a ninguna época y que nos llega desde un eterno futuro, o huye hacia él. La tela se hunde en sí misma, es atravesada por un agujero, un lago, una llama, un tornado, una explosión. Podemos volver a encontrar aquí los temas de los cuadros anteriores, su sentido ha cambiado. La tela está verdaderamente rota, rajada por lo que la agujerea. Tan sólo sobrenada un fondo de niebla y oro, intenso, intensivo, atravesada en profundidad por lo que viene a rajarla en su amplitud: la esquizia. Todo se mezcla, y ahí se produce la abertura, el agujero (y no el hundimiento).

Extraña literatura anglo-americana: de Thomas Hardy, de Lawrence a Lowry, de Miller a Ginsberg y Kerouac, los hombres saben partir, mezclar y confundir los códigos, hacer pasar flujos, atravesar el desierto del cuerpo sin órganos. Franquean un límite, derriban un muro, la barra capitalista. Y ciertamente fracasan en la realización del proceso, no cesan de fracasar en ello. Se cierra el callejón sin salida neurótico —el papá-mamá de la edipización, América, el retorno al país natal — o bien la perversión de las territorialidades exóticas, y además la droga, el alcohol — o peor aún, un viejo sueño fascista. Nunca el delirio osciló mejor entre un polo y otro. Pero, a través de los callejones sin salida y los triángulos, corre un flujo esquizofrénico, irresistible, esperma, río, cloaca, blenorragia u ola de palabras que no se dejan codificar, libido demasiado fluida y demasiado viscosa: una violencia en la sintaxis, una destrucción concertada del significante, sinsentido erigido como flujo, polivocidad que frecuenta todas las relaciones. El problema de la literatura está mal planteado, a partir de la ideología que sustenta o de la recuperación que de ella realiza un orden social determinado. Se recupera a la gente, pero no las obras, que siempre despertarán a un nuevo joven adormecido y echarán su fuego más lejos. En cuanto a la ideología, ésta es la noción más confusa ya que nos impide captar la relación de la máquina literaria con un campo de producción y el momento en que el signo emitido agujerea esta «forma de contenido» que intentaba mantenerla en el orden del significante. Ya hace bastante tiempo, sin embargo, que Engels mostró, a propósito de Balzac, de qué modo un autor es grande, ya que no puede impedirse que tracen y hagan correr flujos que revientan el significante católico y despótico de su obra, y que necesariamente alimentan en el horizonte una máquina literaria. Esto es el estilo, o más bien la ausencia de estilo, la asintaxis, la agramaticalidad: momento en el que el lenguaje ya no se define por lo que dice, y menos por lo que le hace significante, sino por lo que le hace correr, fluir y estallar — el deseo. Pues la literatura es como la esquizofrenia: un proceso y no un fin, una

producción y no una expresión.

Incluso ahí, la edipización es uno de los factores más importantes en la reducción de la literatura a un objeto de consumo adecuado al orden establecido e incapaz de dañar a nadie. No se trata de la edipización personal del autor y de sus lectores, sino de la forma *edípica* a la que se intenta esclavizar la propia obra, para convertirla en esta actividad menor expresiva que segrega ideología según los códigos sociales dominantes. De este modo se considera que la obra de arte se inscribe entre los dos polos de Edipo, problema y solución, neurosis y sublimación, deseo y verdad — uno regresivo, bajo el que trama y redistribuye los conflictos no resueltos de la infancia, otro prospectivo, por el cual inventa las vías de una nueva solución que concierne al futuro del hombre. Es una conversión interior a la obra la que la constituye, se dice, como «objeto cultural». Desde este punto de vista, ni siquiera hay por qué aplicar el psicoanálisis a la obra de arte, puesto que la propia obra de arte constituye un psicoanálisis logrado, «transferencia» sublime con virtualidades colectivas ejemplares. Resuena la hipócrita advertencia: un poco de neurosis es bueno para la obra de arte, una buena materia, pero no la psicosis, sobre todo no la psicosis; distinguimos el aspecto neurótico eventualmente creador y el aspecto psicótico, alienante y destructor... Como si las grandes voces, que supieron realizar una abertura en la gramática y en la sintaxis y convertir todo el lenguaje en un deseo, no hablasen desde el fondo de la psicosis y no nos mostrasen un punto de huida revolucionario eminentemente psicótico. Es justo confrontar la literatura establecida con un psicoanálisis edípico: la literatura despliega una forma de super-yo propia más nociva todavía que el super-yo no escrito. Edipo es literario antes de ser psicoanalítico. Siempre habrá un Breton contra Artaud, un Goethe contra Lenz, un Schiller contra Hölderlin, para superyoizar la literatura y decirnos: ¡cuidado, no más lejos!, ¡nada de «faltas de tacto»!, ¡Werther sí, Lenz no! La forma edípica de la literatura es su forma mercantil. Libres somos de pensar que incluso hay menos deshonestidad en un psicoanálisis que en esa literatura, pues el neurótico a secas realiza una obra solitaria, irresponsable, ilegible y no vendible, que, por el contrario, debe pagar para que sea no sólo leída, sino traducida y reducida. Al menos comete una falta económica, una falta contra el tacto, y no esparce sus valores. Artaud decía acertadamente: toda la escritura es marranería —es decir, toda literatura que se toma por fin, o se fija fines, en lugar de ser un proceso que «surca la caca del ser y de su lenguaje», acarrea débiles, afásicos, iletrados. Ahorrémonos al menos la sublimación. Todo escritor es un vendido. La única literatura es la que mina su paquete, fabricando falsa moneda, haciendo estallar el super-

yo de su forma de expresión y el valor mercantil de su forma de contenido. Pero unos responden: Artaud no es literatura, está fuera de ella porque está esquizofrénico. Los otros: no está esquizofrénico porque pertenece a la literatura, y a la más grande, a la textual. Unos y otros al menos tienen en común el poseer la misma concepción pueril y reaccionaria de la esquizofrenia y la misma concepción neurótica mercantil de la literatura. Un crítico malicioso escribe: es preciso no comprender nada del significante «para declarar perentoriamente que el lenguaje de Artaud es el de un esquizofrénico; el psicótico produce un discurso involuntario, trabado, sometido: lo contrario, *pues,* en todos los aspectos, de la escritura textual». Pero, ¿qué es este enorme arcaísmo textual, el significante, que somete la literatura a la marca de la castración y santifica los dos aspectos de su forma edípica? Y ¿quién dice a este malicioso que el discurso del psicótico es «involuntario, trabado, sometido»? No es que sea al contrario, gracias a Dios. Pero estas oposiciones son singularmente poco pertinentes. *Artaud es el despedazamiento de la psiquiatría, precisamente porque es esquizofrénico y no porque no lo sea.* Artaud es la realización de la literatura, precisamente porque es esquizofrénico y no porque no lo sea. Hace tiempo que reventó el muro del significante: Artaud el Esquizo. Desde el fondo de su sufrimiento y de su gloria tiene derecho a denunciar lo que la sociedad hace con el psicótico que descodifica los flujos del deseo («Van Gogh el suicidado de la sociedad»), pero también lo que hace con la literatura, cuando la opone a la psicosis en nombre de una recodificación neurótica o perversa (Lewis Carroll o el cobarde de las bellas letras).

En este muro o este límite esquizofrénicos muy pocos efectúan lo que Laing llama su abertura: «gente por completo corriente», sin embargo... Pero la mayoría se acerca al muro y retroceden horrorizados. Antes volver a caer bajo la ley del significante, marcados por la castración, triangulados en Edipo. Desplazan, pues, el límite, le introducen en el interior de la formación social, entre la producción y la reproducción sociales que ellos cargan y la reproducción familiar sobre la que vuelcan, a la que aplican todas las catexis. Introducen el límite en el interior del dominio así descrito por Edipo, entre los dos polos de Edipo. No cesan de involucionar y evolucionar entre estos dos polos. Edipo como último peñasco y la castración como alveolo: última territorialidad, aunque sea reducida al diván del analista, antes que los flujos descodificados del deseo que huyen, fluyen y nos arrastran, ¿dónde? Esa es la neurosis, desplazamiento del límite, para crearse una pequeña tierra colonial para sí. Pero otros quieren tierras vírgenes, más realmente exóticas, familias más artificiales, sociedades más secretas que dibujan e instituyen a lo largo del

muro, en los lugares de perversión. Otros, asqueados del carácter de utensilio de Edipo, pero también de la pacotilla y del estetismo perverso, alcanzan el muro y saltan sobre él, a veces con una gran violencia. Entonces se inmovilizan, se callan, se repliegan sobre el cuerpo sin órganos, todavía territorialidad, pero esta vez por completo desértica, en la que toda la producción deseante se detiene o, paralizada, finge detenerse: psicosis. Estos cuerpos catatónicos caen en el río como plomos, inmensos hipopótamos fijos que no volverán a la superficie. Con todas sus fuerzas se han confiado a la represión originaria, para escapar al sistema represión general-represión que fabrica los neuróticos. Pero una represión más desnuda se abate sobre ellos, que los identifica al esquizo de hospital, el gran autista, entidad clínica que carece de Edipo. ¿Por qué la misma palabra, esquizo, para designar a la vez el proceso en tanto que franquea el límite y el resultado del proceso en tanto que choca con el límite y se da de golpes para siempre con él? ¿Para designar a la vez la abertura eventual y el hundimiento posible, y todas las transiciones, las intrincaciones de uno a otro? De las tres aventuras precedentes, la de la psicosis es la que guarda una relación más estricta con el proceso: en el sentido en que Jaspers muestra que lo «demoníaco», normalmente reprimido (*réprimé)* - reprimido *(refoulé*), irrumpe a favor de tal estado o suscita estados tales que sin cesar corren el riesgo de hacerle caer en el hundimiento y la disgregación. Ya no sabemos si es al proceso al que hay que llamar realmente locura, no siendo la enfermedad más que su disfraz o caricatura, o si la enfermedad es la única locura cuyo proceso debería curarnos. Pero en cualquier caso, la intimidad de la relación aparece directamente en razón inversa: el esquizo-entidad surge tanto más como un producto específico en cuanto que el proceso de producción se encuentra desviado de su curso, brutalmente interrumpido. Por esta razón, no podíamos establecer ninguna relación directa entre neurosis y psicosis. Las relaciones entre neurosis, psicosis, y también perversión, dependen de la situación de cada una con respecto al proceso y de la manera como cada una representa un modo de interrupción, una tierra residual a la que uno todavía se agarra para no ser transportado por los flujos desterritorializados del deseo. Territorialidad neurótica de Edipo, territorialidades perversas del artificio, territorialidad psicótica del cuerpo sin órganos: ora el proceso es cogido en la trampa y gira en el triángulo, ora se toma a sí mismo por fin, ora se persigue en el vacío y sustituye su realización por una horrible exasperación. Cada una de estas formas tiene como fondo a la esquizofrenia, la esquizofrenia como proceso es lo único universal. La esquizofrenia es a la vez el muro, la abertura del muro y los fracasos de esta abertura: «Cómo debemos atravesar ese muro, pues no sirve

para nada golpearlo fuerte, debemos minar ese muro y atravesarlo con la lima, lentamente y con paciencia, a mi entender»[60]. Y lo que se ventila no es tan sólo el arte o la literatura. Pues, o bien la máquina artística, la máquina analítica y la máquina revolucionaria permanecerán en las relaciones extrínsecas que las hacen funcionar en el marco amortiguado del sistema represión general-represión, o bien se convertirán en piezas y engranajes unas de otras en el flujo que alimenta una sola y misma máquina deseante, fuegos locales pacientemente encendidos por una explosión generalizada —la esquizia y no el significante.

60. Van Gogh, carta del 8 de setiembre de 1888.

CAPITULO 3

SALVAJES, BARBAROS, CIVILIZADOS

Si lo universal es, al fin y al cabo, cuerpo sin órganos y producción deseante, en las condiciones determinadas por el capitalismo aparentemente vencedor, ¿cómo encontrar suficiente inocencia para hacer historia universal? La producción deseante ya está en el principio: hay producción deseante desde el momento que hay producción y reproducción sociales. Sin embargo, las máquinas sociales precapitalistas son inherentes al deseo en un sentido muy preciso: lo codifican, codifican los flujos del deseo. Codificar el deseo —y el miedo, la angustia de los flujos descodificados— es el quehacer del socius. El capitalismo es la única máquina social, como veremos, que se ha construido como tal sobre flujos descodificados, sustituyendo los códigos intrínsecos por una axiomática de las cantidades abstractas en forma de moneda. Por tanto, el capitalismo libera los flujos de deseo, pero en condiciones sociales que definen su límite y la posibilidad de su propia disolución, de tal modo que no cesa de oponerse con todas sus fuerzas exasperadas al movimiento que le empuja hacia ese límite. En el límite del capitalismo, el socius desterritorializado da paso al cuerpo sin órganos, los flujos descodificados se echan en la producción deseante. Luego, es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, con la condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortes y límites, pero no la continuidad. Pues han sido necesarias grandes casualidades, sorprendentes encuentros, que hubieran podido producirse en otro lugar, antes, o hubieran podido no producirse nunca, para que los flujos escaparan a la codificación y, escapando a ella, no dejasen de constituir una nueva máquina determinable como socius capitalista: así, por

ejemplo, el encuentro entre la propiedad privada y la producción mercantil que, sin embargo, se presentan como dos formas muy diferentes de descodificación, por privatización y por abstracción. O bien, desde el punto de vista de la propia propiedad privada, el encuentro entre flujos de riquezas convertibles poseídas por capitalistas y un flujo de trabajadores poseedores tan sólo de su fuerza de trabajo (allí también, dos formas muy distintas de desterritorialización). En cierta manera, el capitalismo ha frecuentado todas las formas de sociedad, pero las frecuenta como su pesadilla terrorífica, el miedo pánico que sienten ante un flujo que esquiva sus códigos. Por otra parte, si el capitalismo determina las condiciones y la posibilidad de una historia universal, sólo es cierto en la medida que tiene que ver esencialmente con su propio límite, su propia destrucción: como dice Marx, en la medida que es capaz de criticarse a sí mismo (al menos hasta un cierto punto: el punto donde el límite aparece, incluso en el movimiento que se opone a la tendencia...)[1]. En una palabra, la historia universal no es tan sólo retrospectiva, es contingente, singular, irónica y crítica.

La unidad primitiva, salvaje, del deseo y la producción es la tierra. Pues la tierra no es tan sólo el objeto múltiple y dividido del trabajo, también es la entidad única e indivisible, el cuerpo lleno que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia como presupuesto natural o divino. El suelo puede ser el elemento productivo y el resultado de la apropiación, la Tierra es la gran estasis inengendrada, el elemento superior a la producción que condiciona la apropiación y la utilización comunes del suelo. Es la superficie sobre la que se inscribe todo el proceso de la producción, se registran los objetos, los medios y las fuerzas de trabajo, se distribuyen los agentes y los productos. Aparece aquí como cuasi-causa de la producción y como objeto del deseo (sobre ella se anuda el lazo del deseo y de su propia represión). La *máquina territorial* es, por tanto, la primera forma de socius, la máquina de inscripción primitiva, «megamáquina» que cubre un campo social. No se confunde con las máquinas técnicas. Bajo sus formas más simples llamadas manuales, la máquina técnica

1. Marx, *Introduction général à la critique de l'économie politique,* 1857, Pléiade I, págs. 260-261 (trad. cast. Ed. Comunicación). Maurice Godelier comenta: «La línea de desarrollo occidental, lejos de ser universal porque se halla en todo lugar, aparece como universal porque no la encontramos en ningún lugar... Es típica, pues, porque en su desarrollo singular ha obtenido un resultado universal. Ha proporcionado la base práctica (la economía industrial) y la concepción teórica (el socialismo) para salir ella misma y hacer salir a todas las sociedades de las formas más antiguas o más recientes de explotación del hombre por el hombre... La verdadera universalidad de la línea de desarrollo occidental está, por tanto, en su singularidad y no fuera de ella, en la diferencia y no en su semejanza con las otras líneas de evolución» *(Sur le mode de production asiatique,* Ed. Sociales, 1969, págs. 92-96) (trad. cast. Ed. Martínez Roca, 1977).

ya implica un elemento no humano, actuante, transmisor o incluso motor, que prolonga la fuerza del hombre y permite que posea una cierta liberación. La máquina social, por el contrario, tiene como piezas a los hombres, incluso si se los considera *con* sus máquinas, y los integra, los interioriza en un modelo institucional a todos los niveles de la acción, de la transmisión y de la motricidad. También forma una memoria sin la cual no habría sinergia del hombre y de sus máquinas (técnicas). Estas, en efecto, no contienen las condiciones de reproducción de su proceso; remiten a máquinas sociales que las condicionan y las organizan, pero que también limitan o inhiben su desarrollo. Será preciso esperar al capitalismo para encontrar un régimen de producción técnico semiautónomo, que tienda a apropiarse memoria y reproducción y modifique con ello las formas de explotación del hombre; pero este régimen supone, precisamente, un desmantelamiento de las grandes máquinas sociales precedentes. Una misma máquina puede ser técnica y social, pero no bajo el mismo aspecto: por ejemplo, el reloj como máquina técnica para medir el tiempo uniforme y como máquina social para reproducir las horas canónicas y asegurar el orden de la ciudad. Cuando Lewis Mumford crea la palabra «megamáquina» para designar la máquina social como entidad colectiva, tiene literalmente toda la razón (aunque reserve su aplicación a la institución despótica bárbara): «Si, más o menos de acuerdo con la definición clásica de Reuleaux, podemos considerar una máquina como la combinación de elementos sólidos que poseen cada uno su función especializada y funcionan bajo control humano para transmitir un movimiento y ejecutar un trabajo, entonces la máquina humana sería una verdadera máquina»[2]. La máquina social es literalmente una máquina, independientemente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil y procede a diversas clases de cortes: extracción de flujo, separación de la cadena, repartición de partes. Codificar los flujos implica todas estas operaciones. Esta es la tarea más importante de la máquina social, por ello las extracciones de producción corresponden a separaciones de cadena, resultando la parte residual de cada miembro, en un sistema global del deseo y del destino que organiza las producciones de producción, las producciones de registro y las producciones de consumo. Flujo de mujeres y de niños, flujo de rebaños y de granos, flujo de esperma, de mierda y de monstruos, nada debe escapar. La máquina territorial primitiva, con su motor inmóvil, la tierra, ya es máquina social o megamáquina, que codifica los flujos de producción, medios de producción, productores y consumidores: el cuerpo lleno de la diosa

2. Lewis Mumford, «La Première mégamachine», *Diogène,* juillet 1966.

Tierra reúne sobre sí las especies cultivables, los instrumentos de labranza y los órganos humanos.

Meyer Fortes hace, de paso, una observación feliz y plena de sentido: «El problema no es el de la circulación de las mujeres... Una mujer circula por sí misma. Uno no dispone de ella, pero los derechos jurídicos sobre la progenie son fijados en provecho de una persona determinada»[3]. No tenemos razón cuando aceptamos el postulado subyacente a las concepciones sobre la sociedad basadas en el intercambio; la sociedad no es, en primer lugar, un medio de intercambio en el que lo esencial radicaría en circular o en hacer circular; la sociedad es un socius de inscripción donde lo esencial radica en marcar o ser marcado. Sólo hay circulación si la inscripción lo exige o lo permite. El procedimiento de la máquina social primitiva, en este sentido, es la catexis colectiva de los órganos; pues la codificación de los flujos sólo se realiza en la medida en que los propios órganos capaces respectivamente de producirlos y de cortarlos se encuentran cercados, instituidos a título de objetos parciales, distribuidos y enganchados al socius. Tal institución de órganos es una máscara. Sociedades de iniciación componen los pedazos de un cuerpo, a la vez órganos de los sentidos, piezas anatómicas y coyunturas. Algunas prohibiciones (no ver, no hablar) son aplicadas a los que, en tal estado u ocasión, no poseen el goce de un órgano cargado colectivamente. Las mitologías cantan los órganos-objetos parciales y su relación con un cuerpo lleno que los rechaza o los atrae: vaginas clavadas sobre el cuerpo de las mujeres, pene inmenso compartido por los hombres, ano independiente que se atribuye a un cuerpo sin ano. Un cuento gourmantché empieza del siguiente modo: «Cuando murió la boca, se consultaron a las otras partes del cuerpo para saber quién se encargaría del entierro...» Las unidades nunca se encuentran en las personas, en el sentido propio o «privado», sino en *series* que determinan las conexiones, disyunciones y conjunciones de órganos. Por eso, los fantasmas son fantasmas de grupo. Es la catexis colectiva de órganos la que conecta el deseo con el socius y reúne en un todo sobre la tierra la producción social y la producción deseante.

Nuestras sociedades modernas, por el contrario, han procedido a una vasta privatización de los órganos, que corresponde a la descodificación de los flujos que se han vuelto abstractos. El primer órgano que fue privatizado, colocado fuera del campo social, fue el ano. Y además sirvió de modelo a la privatización, al mismo tiempo que el dinero expresaba el nuevo estado de abstracción de los flujos. De ahí la verdad relativa de las observaciones psico-

3. . Meyer Fortes, in *Recherches voltäiques,* 1967, págs. 135-137.

analíticas sobre el carácter anal de la economía monetaria. El orden «lógico» es el siguiente: sustitución de los flujos codificados por la cantidad abstracta; retiro de catexis colectiva de los órganos de que se trata, sobre el modelo del ano; constitución de las personas privadas como centros individuales de órganos y funciones derivadas de la cantidad abstracta. Incluso debemos decir que si el falo tomó en nuestras sociedades la posición de un objeto separado que distribuye la carencia en las personas de los dos sexos y organiza el triángulo edípico, es debido al ano que lo separa de ese modo, pues él es quien toma y sublima el pene en una especie de *Aufhebung* que constituye el falo. La sublimación está profundamente ligada a la analidad, pero no en el sentido en que ésta proporcionaría una materia para sublimar, a falta de otro uso mejor. La analidad no representa lo más bajo que hay que convertir en más alto. Es el propio ano el que pasa a lo alto, en las condiciones que tendremos que analizar y que no presuponen la sublimación, puesto que la sublimación, por el contrario, se desprende de ellas. Lo anal no se ofrece a la sublimación, sino que la sublimación por entero es anal; así, la crítica más simple de la sublimación radica en que ésta no nos saca fuera de la mierda (sólo el espíritu es capaz de cagar). La analidad es mayor si el ano sufre retiro de catexis. La esencia del deseo es la libido; pero cuando la libido se convierte en cantidad abstracta, el ano elevado y con retiro de catexis produce las personas globales y los yo específicos que sirven de unidades de medida a esta misma cantidad. Artaud dice: este «culo de rata muerta colgado del techo del cielo», del que surge el triángulo papá-mamá-yo, «el uterino madre-padre de un anal furioso» cuyo hijo no es más que un ángulo, esta «especie de revestimiento pendiente eternamente de un algo que es el yo». *Todo el Edipo es anal* e implica una sobrecatexis individual de órgano para compensar el retiro de catexis colectivo. Por ello, los comentadores más favorables a la universalidad de Edipo reconocen, sin embargo, que en las sociedades primitivas no encontramos ninguno de los mecanismos, ninguna de las actitudes, que lo efectúan en nuestra sociedad. Nada de super-yo, nada de culpabilidad. Nada de identificación de un yo específico con personas globales —sino identificaciones siempre parciales y de grupo, según la serie compacta aglutinada de los antepasados, según la serie fragmentada de los camaradas o de los primos. Nada de analidad —aunque haya, o más bien porque hay ano catexizado colectivamente. Entonces, ¿quién queda por hacer el Edipo?[4] ¿La estructura, es decir, una virtualidad no efectua-

4. Paul Parin y col., *Les Blancs pensent trop,* 1963, tr. fr. Payot: «Las relaciones preobjetales con las madres pasan y se reparten en las relaciones identificatorias con el grupo de camaradas de la misma edad. El conflicto con los padres se halla neutralizado en las relaciones de identificación con el grupo de los hermanos mayores...» (págs. 428-436). Análisis y resultados

da? ¿Debemos creer que Edipo universal frecuenta todas las sociedades, pero del mismo modo como las frecuenta el capitalismo, *es decir,* como la pesadilla o el presentimiento angustiado de lo que serían la descodificación de flujos y el retiro de catexis colectivo de órganos, el devenir-abstracto de los flujos de deseo y el devenir-privado de los órganos?

La máquina territorial primitiva codifica los flujos, catexiza los órganos, marca los cuerpos. ¿Hasta qué punto circular, cambiar, es una actividad secundaria con respecto a esta tarea que resume todas las otras: marcar los cuerpos, que son de la tierra? La esencia del socius registrador, inscriptor, en tanto que se atribuye las fuerzas productivas y distribuye los agentes de producción, reside en esto: tatuar, sajar, sacar cortando, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar. Nietzsche definía «la moralidad de las costumbres, o el verdadero trabajo del hombre sobre sí mismo durante el mayor período de la especie humana, todo su trabajo prehistórico»: un sistema de evaluaciones que poseen verdadera fuerza en lo relativo a los diversos miembros o partes del cuerpo. No sólo el criminal está privado de órganos según un orden de catexis colectivas, no sólo el que debe ser comido lo está según reglas sociales tan precisas como las que cortan y reparten un buey; sino que el hombre que goza plenamente de sus derechos y de sus deberes tiene todo el cuerpo marcado bajo un régimen que relaciona sus órganos y su ejercicio con la colectividad (la privatización de los órganos comenzará con «la vergüenza que el hombre siente *ante la vista* del hombre»). Pues es un acto de fundación, mediante el cual el hombre deja de ser un organismo biológico y se convierte en un cuerpo lleno, una tierra, sobre la que sus órganos se enganchan, atraídos, rechazados, milagroseados, según las exigencias de un socius. Que los órganos estén tallados en el socius y que los flujos corran sobre él. Nietzsche dice: se trata de dar al hombre una memoria; y el hombre, que se ha constituido por una facultad activa de olvido, por una represión de la memoria biológica, debe hacerse *otra* memoria, que sea colectiva, una memoria de las palabras y no de las cosas, una memoria de los signos y no de los efectos. Sistema de la crueldad, terrible alfabeto, esta organización que traza signos en el mismo cuerpo: «Tal vez no haya nada más terrible y más inquietante en la prehistoria del hombre que su mnemotecnia... Esta nunca ocurría sin suplicios, sin mártires y sacrificios sangrientos cuando el hombre juzgaba necesario crearse una memoria; los más temibles holocaustos y los compromisos más horribles, las mutilaciones más

semejantes pueden hallarse en M. C. y E. Ortigues, *OEdipe africain,* Plon, 1966 (págs. 302-305). Pero estos autores se entregan a una extraña gimnasia para mantener la existencia de un problema o de un complejo de Edipo, a pesar de todas las razones que muestran lo contrario, y aunque ese complejo no sea, como dicen, «accesible a la clínica».

repugnantes, los rituales más crueles de todos los cultos religiosos... ¡Nos daremos cuenta de las dificultades que se dan sobre la tierra para criar un pueblo de pensadores!»[5]. La crueldad no tiene nada que ver con una violencia natural o de cualquier tipo que se encargaría de explicar la historia del hombre. La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos. Esto es lo que significa crueldad. Esta cultura no es el movimiento de la ideología: por el contrario, introduce a la fuerza la producción en el deseo y, a la inversa, inserta a la fuerza el deseo en la producción y la reproducción sociales. Pues incluso la muerte, el castigo, los suplicios son deseados, y son producciones (cf. la historia del fatalismo). A los hombres o a sus órganos, los convierte en las piezas y engranajes de la máquina social. El signo es posición de deseo; pero los primeros signos son los signos territoriales que clavan sus banderas en los cuerpos. Y si queremos llamar «escritura» a esta inscripción en plena carne, entonces es preciso decir, en efecto, que el habla supone la escritura, y que es este sistema cruel de signos inscritos lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de las palabras.

* * *

La noción de territorialidad sólo en apariencia es ambigua. Pues si entendemos por ello un principio de residencia o de repartición geográfica, es evidente que la máquina social primitiva no es territorial. Sólo lo será el aparato de Estado que, según la formulación de Engels, «no subdivide el pueblo, sino el territorio» y sustituye una organización gentilicia por una organización geográfica. No obstante, allí mismo donde el parentesco parece tener prelación sobre la tierra no es difícil mostrar la importancia de los vínculos locales. Ocurre que la máquina primitiva subdivide el pueblo, pero lo hace sobre una tierra indivisible en la que se inscriben las relaciones conectivas, disyuntivas y conjuntivas de cada segmento con los otros (así, por ejemplo, la coexistencia o la complementariedad del jefe de segmento y del guardián de la tierra). Cuando la división llega a la propia tierra, en virtud de una organización administrativa, territorial y residencial, no podemos ver en ello una promoción de la territorialidad, sino, todo lo contrario, el efecto del primer gran movimiento de desterritorialización sobre las comunidades primitivas. La unidad inmanente de la tierra como motor inmóvil da lugar a una unidad trascendente de una naturaleza por completo distinta, unidad de Estado; el cuerpo lleno ya no

5. Nietzsche, *La Genealogía de la moral,* II, 2-7 (tr. cast. Ed. Alianza, 1981).

es el de la tierra, sino el del Déspota, el Inengendrado, que ahora se encarga tanto de la fertilidad del suelo como de la lluvia del cielo, y de la apropiación general de las fuerzas productivas. El socius primitivo salvaje era, pues, la única máquina territorial en sentido estricto. Y el funcionamiento de una máquina tal consiste en esto: *declinar alianza y filiación,* declinar los linajes sobre el cuerpo de la tierra, antes de que haya un Estado.

Si la máquina es de declinación se debe a que es imposible deducir simplemente la alianza de la filiación, las alianzas de las líneas filiativas. Nos equivocaríamos si prestásemos a la alianza sólo un poder de individualización sobre las personas de un linaje; más bien produce una discernibilidad generalizada. Leach cita casos de regímenes matrimoniales muy diversos sin que podamos inferir de ello una diferencia en la filiación de los grupos correspondientes. En muchos análisis, «el acento se coloca sobre los lazos internos al grupo solidario unilineal o sobre los lazos existentes entre diferentes grupos que poseen una filiación común. Los lazos estructurales que provienen del matrimonio entre miembros de grupos diferentes han sido, en su mayor parte, ignorados, o incluso asimilados al concepto universal de filiación. Así Fortes, aunque reconociendo en los lazos de alianza una importancia comparable a la de los lazos de filiación, disfraza los primeros bajo la expresión de *descendencia complementaria.* Este concepto, que recuerda la distinción romana entre agnación y cognación, implica esencialmente que todo individuo está vinculado a los parientes de su padre y de su madre en tanto que descendiente de uno y otro, y no por el hecho de que están casados... (Sin embargo) los lazos perpendiculares que unen lateralmente los diferentes patrilinajes no son concebidos por los propios indígenas como lazos de filiación. La continuidad en el tiempo de la estructura vertical se expresa adecuadamente por la transmisión agnaticia de un nombre del patrilinaje. Pero la continuidad de la estructura lateral no se expresa de esa misma forma. Más bien es mantenida por una cadena de relaciones económicas entre deudores y acreedores... La existencia de estas deudas pendientes manifiesta la continuidad de la relación de alianza»[6]. La filiación es administrativa y jerárquica, pero la alianza es política y económica y expresa el poder en tanto que no se confunde con la jerarquía ni se deduce de ella, y la economía en tanto que no se confunde con la administración. Filiación y alianza son como las dos formas de un capital primitivo, capital fijo o stock filiativo, capital circulante o bloques móviles de deudas. Les corresponden dos

6. E. R. Leach, *Critique de l'anthropologie,* 1966, tr. fr. P.U.F., págs. 206-207 (tr. cast.Ed. Seix Barral, 1971).

memorias, una biofiliativa, otra, de alianza y de palabras. Si la producción es registrada en la red de las disyunciones filiativas sobre el socius, todavía es preciso que las conexiones del trabajo se separen del proceso productivo y pasen a este elemento de registro que se las apropia como cuasi-causa. Pero no puede hacerlo más que volviendo a tomar por su cuenta el régimen conectivo, bajo la forma de un lazo de alianza o de una conjugación de personas compatible con las disyunciones de filiación. Es en este sentido que la economía pasa por la alianza. En la producción de hijos, el hijo está inscrito con relación a las líneas disyuntivas de su padre o de su madre, pero, inversamente, éstas no lo inscriben más que a través de una conexión representada por el matrimonio del padre y la madre. Por tanto, no existe ningún momento en el que la alianza derivaría de la filiación. Ambas componen un ciclo esencialmente abierto en el que el socius actúa sobre la producción, pero en el que también la producción reacciona sobre el socius.

Los marxistas tienen razón al recordar que si el parentesco es dominante en la sociedad primitiva, está determinado a serlo por factores económicos y políticos. Y si la filiación expresa lo que es dominante aunque estando determinado, la alianza expresa lo que es determinante, o más bien el retorno del determinante en el sistema determinado de dominancia. Por ello es esencial considerar cómo se componen concretamente las alianzas con las filiaciones sobre una superficie territorial dada. Leach ha separado, precisamente, la instancia de las *líneas locales,* en tanto que se distinguen de las líneas de filiación y operan al nivel de pequeños segmentos: son esos grupos de hombres que residen en un mismo lugar, o en lugares vecinos, quienes maquinan los matrimonios y forman la realidad concreta, mucho más que los sistemas de filiación y las clases matrimoniales abstractas. Un sistema de parentesco no es una estructura, sino una práctica, una praxis, un procedimiento e incluso una estrategia. Louis Berthe, al analizar una relación de alianza y jerarquía, muestra cómo una aldea interviene como tercero para permitir conexiones matrimoniales entre elementos que la disyunción de dos mitades prohibiría desde el estricto punto de vista de la estructura: «el tercer término debe interpretarse más bien como un procedimiento que como un verdadero elemento estructural»[7]. Cada vez que interpretamos las relaciones de parentesco en la comunidad primitiva en función de una estructura que se desplegaría en la

7. Louis Berthe, «Aînés et cadets, l'alliance et la hiérachie chez les Baduj», *L'Homme*, juillet 1965. Cf. la formulación de Luc de Heusch, en «Lévi-Strauss», *L'Arc* núm. 26: «Un système de parenté est aussi et d'abord une praxis» (pág. 11).

mente, caemos en una ideología de los grandes segmentos que hace depender la alianza de las filiaciones mayores, pero que se encuentra desmentida por la *práctica.* «Hay que preguntarse si, en los sistemas de alianza asimétrica, existe una tendencia fundamental al intercambio generalizado, es decir, al cierre del ciclo. No he podido encontrar nada parecido entre los Mru... Cada cual se comporta como si ignorase la compensación que resultará del cierre del ciclo, acentúa la relación de asimetría, insistiendo sobre el comportamiento acreedor-deudor»[8]. Un sistema de parentesco no aparece cerrado más que en la medida en que se le separa de las referencias económicas y políticas que lo mantienen abierto y que convierten a la alianza en algo más que un arreglo de clases matrimoniales y de líneas filiativas.

En ello va toda la empresa de codificación de los flujos. ¿Cómo asegurar la adaptación recíproca, el abrazo respectivo de una cadena significante y del flujo de producción? El gran cazador nómada sigue los flujos, los agota al momento y se desplaza con ellos. Reproduce de forma acelerada toda su filiación, la contra en un punto que lo mantiene en una relación directa con el antepasado o con el dios. Pierre Clastres describe al cazador solitario que forma una unidad con su fuerza y su destino y lanza su canto en un lenguaje cada vez más rápido y deformado: Yo, yo, yo, «yo soy una naturaleza poderosa, una naturaleza irritada y agresiva»[9]. Estas son las dos características del cazador, el gran paranoico de la selva o del bosque: desplazamiento real con los flujos, filiación directa con el dios. Ocurre que en el espacio nómada el cuerpo lleno del socius es algo así como adyacente a la producción, todavía no se ha volcado sobre ella. El espacio del campamento permanece adyacente al del bosque, es constantemente reproducido en el proceso de producción, pero todavía no se ha apropiado de ese proceso. El movimiento objetivo aparente de la inscripción no ha suprimido el movimiento real del nomadismo. Sin embargo, no existe el nómada puro, siempre existe un campamento en el que hay que acumular, por poco que sea, inscribir y repartir, casarse y alimentarse (Clastres muestra cómo entre los Guayaki a la *conexión* entre cazadores y animales vivos sucede en el campamento una *disyunción* entre los animales muertos y los cazadores, disyunción semejante a una prohibición del incesto, puesto que el cazador no puede consumir sus propias presas). En una palabra, como veremos en otras

8. L. G. Löffler, «L'Alliance asymétrique chez les Mru», *L'Homme,* juillet 1966, págs. 78-79. Leach, en *Critique de l'anthropologie,* analiza la diferencia entre la ideología y la práctica a propósito del matrimonio kachin (págs. 140-141); realiza una crítica muy radical de las concepciones del parentesco como sistema cerrado (páginas 153-154).

9. Pierre Clastres, «L'Arc et le panier», *L'Homme,* abril 1966, pág. 20.

ocasiones, siempre hay un perverso que sucede al paranoico, o lo acompaña —a veces el mismo hombre en dos situaciones: el paranoico de selva y el perverso de aldea. Pues desde el momento en que el socius se fija y se vuelca sobre las fuerzas productivas, se las atribuye, el problema de la codificación ya no puede resolverse por la simultaneidad de un desplazamiento desde el punto de vista de los flujos y de una reproducción acelerada desde el punto de vista de la cadena. Es preciso que los flujos sean objeto de *extracciones* que constituyen un mínimo de stock y que la cadena significante sea objeto de *separaciones* que constituyen un mínimo de mediaciones. Un flujo está codificado en tanto que separaciones de cadena y extracciones de flujo se efectúan en correspondencia, se abrazan y se desposan. Ya la actividad altamente perversa de los grupos locales maquina los matrimonios sobre la territorialidad primitiva: una perversidad normal o no patológica, como decía Henry Ey para otros casos en los que se manifiesta «un trabajo psíquico de selección, de refinamiento y de cálculo». Y así se da desde el principio, puesto que no hay nómada puro que pueda contentarse con cabalgar los flujos y cantar la filiación directa: siempre un socius espera para volcarse, extrayendo y separando.

Las extracciones de flujo constituyen un stock filiativo en la cadena significante; pero inversamente, las separaciones de cadena constituyen deudas móviles de alianza que orientan y dirigen los flujos. Sobre la cobertura como stock familiar se hacen circular las piedras de alianza o cauris. Hay como un ciclo vasto de los flujos de producción y de las cadenas de inscripción, y un círculo más restringido entre los stocks de filiación que encadenan o empotran los flujos y los bloques de alianza que hacen fluir las cadenas. La descendencia es a la vez flujo de producción y cadena de inscripción, stock de filiación y fluxión de alianza. Todo ocurre como si el stock constituyese una energía superficial de inscripción o de registro, la energía potencial del movimiento aparente; pero la deuda es la dirección actual de este movimiento, energía cinética determinada por el camino respectivo de las donaciones y contradonaciones sobre esta superficie. En el Kula, la circulación de los collares y de los brazaletes se detiene en ciertos lugares, en ciertas ocasiones, para volver a formar un stock. No existen conexiones productivas sin disyunciones de filiación que se las apropien, pero no hay disyunciones de filiación que no reconstituyan conexiones laterales a través de las alianzas y las conjugaciones de personas. No sólo los flujos y las cadenas, sino los stocks fijos y los bloques móviles, en tanto que implican a su vez relaciones entre cadenas y flujos en ambos sentidos, están en un estado de relatividad perpetua: sus elementos varían, mujeres, bienes de consumo, objetos rituales, derechos, prestigios y

estatutos. Si postulamos que debe de haber en algún lugar una especie de equilibrio de los pagos, nos vemos obligados a ver en el evidente desequilibrio de las relaciones una consecuencia patológica, que se explica diciendo que el sistema supuesto cerrado se extiende en una dirección y se abre a medida que las prestaciones son más amplias y más complejas. Pero tal concepción está en contradicción con la «economía fría» primitiva, sin inversión neta, sin moneda ni mercado, sin relación mercantil de intercambio. El resorte de una economía de este tipo consiste, por el contrario, en una verdadera *plusvalía de código*: cada separación de cadena produce, de un lado u otro en los flujos de producción, fenómenos de exceso y de defecto, de carencia y de acumulación, que se encuentran compensados por elementos no intercambiables de tipo prestigio adquirido o consumo distribuido («El jefe convierte los valores perecederos en un prestigio imperecedero por medio de festividades espectaculares; de esa manera los consumidores de los bienes son al fin y al cabo los productores del principio»)[10]. La plusvalía de código es la forma primitiva de la plusvalía en tanto que responde a la célebre fórmula de Mauss: el espíritu de la cosa dada, o la fuerza de las cosas que hace que las donaciones deban ser devueltas de manera usuraria, siendo signos territoriales de deseo y de poder, principios de abundancia y de fructificación de los bienes. En vez de ser una consecuencia patológica, el desequilibrio es funcional y principal. En vez de ser la extensión de un sistema en primer lugar cerrado, la obertura es primera, basada en la heterogeneidad de los elementos que componen las prestaciones y compensan el desequilibrio desplazándolo. En una palabra, las separaciones de cadena significante según las relaciones de alianza engendran plusvalías de código al nivel de los flujos, de donde se desprenden diferencias de estatuto para las líneas filiativas (por ejemplo, el rango superior o inferior de los donadores o tomadores de mujeres). La plusvalía de código efectúa las diversas

10. E. R. Leach, *Critique de l'anthropologie,* pág. 153 (y la crítica que Leach realiza a Lévi-Strauss: «Lévi-Strauss sostiene con razón que las implicaciones estructurales de un matrimonio no pueden ser comprendidas más que si es considerado como uno de los elementos en una serie global de transacciones entre grupos de parentesco. Hasta aquí todo va bien. Pero en ninguno de los ejemplos que proporciona su libro lleva este principio suficientemente lejos... En el fondo, no se interesa verdaderamente por la naturaleza o significación de las contraprestaciones que sirven de equivalente para las mujeres en los sistemas que trata... No podemos predecir a partir de los primeros principios cómo se alcanzará el equilibrio, pues no podemos saber cómo las diferentes categorías de prestaciones serán evaluadas en una sociedad particular... Es esencial distinguir los bienes consumibles de los que no lo son; también es muy importante darse cuenta de que elementos por completo intangibles, tales como el derecho y el prestigio, entran en el inventario total de las cosas intercambiadas», págs. 154, 169, 171).

operaciones de la máquina territorial primitiva: separar segmentos de cadena, organizar las extracciones de flujo, repartir las partes que vuelven a cada uno.

La idea de que las sociedades primitivas no tienen historia y están dominadas por algunos arquetipos y su repetición es particularmente débil e inadecuada. Esta idea no nació entre los etnólogos, sino más bien en los ideólogos vinculados a una conciencia trágica judeo-cristiana a la que querían abonar la «invención» de la historia. Si llamamos historia a una realidad dinámica y abierta de las sociedades, en estado de desequilibrio funcional o de equilibrio oscilante, inestable y siempre compensado, que implica no sólo conflictos institucionalizados, sino conflictos generadores de cambios, rebeliones, rupturas y escisiones, entonces las sociedades primitivas están plenamente en la historia y muy alejadas de la estabilidad o incluso de la armonía que se les quiere prestar en nombre de una primacía de un grupo unánime. La presencia de la historia en toda máquina social aparece en las discordancias en las que, como dice Lévi-Strauss, «se descubre la señal, imposible de ignorar, del acontecimiento»[11]. En verdad, hay varias maneras de interpretar tales discordancias: idealmente, por la separación entre la institución real y su modelo ideal supuesto; moralmente, invocando un lazo estructural entre la ley y la transgresión; físicamente, como si se tratase de un fenómeno de desgaste que hace que la máquina social ya no sea apta para tratar sus materiales. Pero, incluso ahí, parece que la interpretación adecuada sea ante todo actual y funcional: es *para* funcionar que una máquina social *no debe funcionar bien.* Precisamente a propósito del sistema segmentario, siempre llamado a reconstituirse sobre sus propias ruinas, ha podido ser esto demostrado; lo mismo para la organización de la función política en estos sistemas, que no se ejerce efectivamente más que indicando su propia impotencia[12]. Los etnólogos no cesan de decir que las reglas de parentesco no son aplicadas ni aplicables a los matrimonios reales: no porque estas reglas sean ideales, sino al contrario, porque determinan puntos críticos en los que el dispositivo se vuelve a poner en marcha con la condición de estar bloqueado, y se sitúa necesariamente en una relación negativa con el grupo. Es ahí que aparece la identidad de la máquina social con la máquina deseante: no tiene por límite el desgaste, sino el fallo, no funciona más que chirriando, estropeándose, estallando en pequeñas explosiones — los

11. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* Plon, 1958, págs. 132 (trad. cast. Ed. Eudeba).

12. Jeanne Favret, «La Segmentarité au Maghreb», *L'Homme,* avril 1966. Pierre Clastres, «Echange et pouvoir», *L'Homme,* janvier 1962.

disfuncionamientos forman parte de su propio funcionamiento, y éste no es el aspecto menor del sistema de la crueldad. Nunca una discordancia o un disfuncionamiento anunciaron la muerte de una máquina social que, por el contrario, tiene la costumbre de alimentarse de las contradicciones que levanta, de las crisis que suscita, de las angustias que *engendra,* y de operaciones infernales que la revigorizan: el capitalismo lo ha aprendido y ha dejado de dudar de sí mismo, mientras que incluso los socialistas renuncian a creer en la posibilidad de su muerte natural por desgaste. Nunca se ha muerto nadie de contradicciones. Y cuanto más ello se estropea, más esquizofreniza, mejor marcha, a la americana.

Pero ya es desde este punto de vista, aunque no sea de la misma manera, que hay que considerar al socius primitivo, la máquina territorial, para declinar alianzas y filiaciones. Esta máquina es la Segmentaria, porque a través de su doble aparato tribal y de linaje suministra segmentos de longitud variable: unidades filiativas genealógicas de linajes mayores, menores y mínimos, con su jerarquía y sus jefes respectivos, antepasados guardianes de stock y organizadores de matrimonios; unidades territoriales tribales de secciones primarias, secundarias y terciarias, con sus dominancias y sus alianzas. «El punto de separación entre las secciones tribales se convierte en el punto de divergencia de la estructura clánica de los linajes asociados a cada una de las secciones; los clanes y sus linajes no son grupos coherentes distintos, sino que están incorporados en comunidades locales en el interior de las cuales funcionan estructuralmente»[13]. Los dos sistemas se cortan, estando cada segmento asociado a los flujos y a las cadenas, a stocks de flujos y a flujos de paso, a extracciones de flujo y a separaciones de cadenas (algunos trabajos de producción se realizan en el marco del sistema tribal, otros, en el marco del sistema de sucesión o de linaje). Entre lo inalienable de filiación y el móvil de alianza se dan toda clase de penetraciones que provienen de la variabilidad y de la relatividad de los segmentos. Ocurre que cada segmento no mide su longitud y no existe como tal más que por oposición con otros segmentos en una serie de escalones ordenados unos con respecto a otros: la máquina segmentaria trama competiciones, conflictos y rupturas, a través de las variaciones de filiación y las fluctuaciones de alianza. Todo el sistema evoluciona entre dos polos, el de la fusión por oposición a otros grupos, el de la escisión por formación constante de nuevos linajes aspirantes a la independencia, con capitalización de

13. E. E. Evans-Pritchard, «Les Nouer du Soudan méridional», en *Systèmes poliliques africains,* 1962, tr. fr. P.U.F., pág. 248.

alianzas y filiaciones. De un polo a otro, todos los fallos, todos los fracasos se producen en el sistema que no cesa de renacer de sus propias discordancias. ¿Qué quiere decir Jeanne Fabret cuando muestra, con otros etnólogos, que la «persistencia de una organización segmentaria exige paradójicamente que sus mecanismos sean suficientemente ineficaces para que el temor sea el motor del conjunto»? ¿Y qué temor? Se diría que las formaciones sociales presienten, con un presentimiento mortífero y melancólico, lo que les va a ocurrir, aunque lo que les ocurra siempre provenga del exterior y se hunda en su abertura. Tal vez incluso por esta razón ello les ocurre desde el exterior; las formaciones sociales ahogan su potencialidad interior al precio de estos disfuncionamientos que desde entonces forman parte integrante del funcionamiento de su sistema.

La máquina territorial segmentaria conjura la fusión con la escisión e impide la concentración de poder al mantener los órganos de jefatura en una relación de impotencia con el grupo: como si los propios salvajes presintiesen la ascensión del Bárbaro imperial que, sin embargo, llegará de fuera y sobrecodificará todos sus códigos. Pero el mayor peligro radicaría en una dispersión, una escisión tal que todas las posibilidades de código fuesen suprimidas: flujos descodificados corriendo sobre un socius ciego y mudo, desterritorializado, ésta es la pesadilla que la máquina primitiva conjura con todas sus fuerzas y con todas sus articulaciones segmentarias. La máquina primitiva no ignora el intercambio, el comercio y la industria, los conjura, los localiza, los cuadricula, los encastra, mantiene al mercader y al herrero en una posición subordinada, para que flujos de intercambio y de producción no vengan a romper los códigos en provecho de sus cantidades abstractas o ficticias. ¿Y no es también Edipo el miedo al incesto: temor de un flujo descodificador? Si el capitalismo es la verdad universal, lo es en el sentido en que es *el negativo* de todas las formaciones sociales: es la cosa, lo innombrable, la descodificación generalizada de los flujos que permite comprender *a contrario* el secreto de todas estas formaciones, codificar los flujos, e incluso sobrecodificarlos antes de que algo escape a la codificación. Las sociedades primitivas no están fuera de la historia, es el capitalismo el que está en el fin de la historia: es el resultado de una larga historia de contingencias y accidentes y provoca el advenimiento de este fin. No podemos decir que las formaciones anteriores no lo hayan previsto, esta Cosa que no ha llegado de fuera más que a fuerza de subir desde dentro, y a la que se le impide subir. De donde la posibilidad de una lectura retrospectiva de toda la historia en función del capitalismo. Ya podemos buscar el signo de las clases en las sociedades precapitalistas. Sin embargo, los etnólogos señalan lo difícil que es realizar la partición de estas proto-clases, de las castas organi-

zadas por la máquina territorial y de los rangos distribuidos por la máquina primitiva segmentaria. Los criterios que distinguen clases, castas y rangos no deben ser buscados en el lado de lo fijo o de la permeabilidad, del cierre o de la abertura relativas; estos criterios se revelan siempre como decepcionantes, eminentemente engañosos. Pero los rangos son inseparables de la codificación territorial primitiva, como las castas de la sobrecodificación estática imperial; mientras que las clases dependen del proceso de una producción industrial y mercantil descodificada en las condiciones del capitalismo. Por tanto, podemos leer toda la historia bajo el signo de las clases, pero observando las reglas indicadas por Marx y en la medida en que las clases son el «negativo» de las castas y de los rangos. Pues con certeza el régimen de la descodificación no significa ausencia de organización, sino la más sombría organización, la más dura contabilidad, la axiomática reemplazando a los códigos y comprendiéndolos siempre *a contrario.*

* * *

El cuerpo lleno de la tierra posee distinciones. Sufriente y peligroso, único, universal, se vuelca sobre la producción, sobre los agentes y las conexiones de producción. Pero también sobre él todo se engancha y se inscribe, todo es atraído, milagreado. Es el elemento de la síntesis disyuntiva y de su reproducción: fuerza pura de la filiación o genealogía, Numen. El cuerpo lleno es lo inengendrado, pero la filiación es el primer carácter de inscripción marcado sobre este cuerpo. Y ya sabemos lo que es esta filiación intensiva, esta disyunción inclusiva donde todo se divide, pero en sí mismo, y donde el mismo ser está en todo lugar, en todos los lados, en todos los niveles, *aproximadamente en la diferencia de intensidad.* El mismo ser incluso recorre sobre el cuerpo lleno distancias indivisibles y pasa por todas las singularidades, todas las intensidades de una síntesis que se desliza y se reproduce. No sirve para nada recordar que la filiación genealógica es social y no biológica, es necesariamente biosocial, en tanto que se inscribe sobre el huevo cósmico del cuerpo Heno de la tierra. Tiene un origen mítico que es el Uno, o más bien el uno-dos primitivo. ¿Es preciso decir los gemelos o el gemelo que se divide y se une en sí mismo, el Nommo o los Nommo? La síntesis disyuntiva distribuye los antepasados primordiales, pero cada uno es un cuerpo lleno completo, macho y hembra, que aglutina sobre sí todos los objetos parciales, con variaciones tan sólo intensivas que corresponden al zig-zag interno del huevo dogon. Cada uno repite intensivamente por su cuenta toda la genealogía. Y en todo lugar lo mismo, en los

dos cabos de la distancia indivisible y en todos los lados, letanía de gemelos, filiación intensa. Marcel Griaule y Germain Dieterlen, al principio del *Renard pâle,* esbozan una espléndida teoría del signo: los signos de filiación, signos-guías y signos-señores, signos del deseo en primer lugar intensivos, que caen en espiral y atraviesan una serie de explosiones antes de tomar una extensión en las imágenes, las figuras y los dibujos.

Si el cuerpo lleno se vuelca sobre las conexiones productivas y las inscribe en una red de disyunciones intensivas e inclusivas, aún es preciso que recobre o reanime conexiones laterales en esa misma red, que se las atribuya como si fuese su causa. Son los dos aspectos del cuerpo lleno: superficie encantada de inscripción, ley fantástica o movimiento objetivo aparente; pero también agente mágico o fetiche, cuasi-causa. No le basta con inscribir todas las cosas, debe de hacer como si las produjese. Es preciso que las conexiones reaparezcan bajo una forma compatible con las disyunciones inscritas, incluso si a su vez reaccionan sobre la forma de estas disyunciones. Tal es la alianza como segundo carácter de inscripción: la alianza impone a las conexiones productivas la forma extensiva de una conjugación de personas, compatible con las disyunciones de la inscripción, pero reacciona inversamente sobre la inscripción determinando un uso exclusivo y limitativo de estas mismas disyunciones. Por tanto, es forzoso que la alianza esté representada míticamente como si llegase en un determinado momento a las líneas filiativas (aunque, en otro sentido, esté allí desde siempre). Griaule relata cómo, entre los Dogon, algo se produce en un determinado momento, al nivel y del lado del octavo antepasado: un descarrilamiento de las disyunciones que dejan de ser inclusivas, que se convierten en exclusivas; desde ese momento se produce un desmembramiento del cuerpo lleno, una anulación de la gemelitud, una separación de los sexos marcada por la circuncisión; pero también una recomposición del cuerpo sobre un nuevo modelo de conexión o de conjugación, una articulación de los cuerpos por sí mismos y entre ellos, una inscripción lateral con piedras de alianza articulatorias, en resumen, toda un *arca* de la alianza [14]. Nunca las alianzas derivan de las filiaciones, ni se deducen de ellas. Pero, planteado este principio, debemos distinguir dos puntos de vista: uno económico y político, en el que la alianza está ahí desde siempre, combinándose con líneas filiativas extensas que no preexisten a ella en un sistema dado supuesto en extensión. El otro, mítico, que muestra cómo la extensión del sistema se forma y se delimita a partir de líneas filiativas intensas y primordiales que necesariamente

14. Marcel Griaule, *Dieu d'eau,* Fayard, 1948, principalmente págs. 46-52.

pierden su uso inclusivo o ilimitativo. Desde este punto de vista, el sistema extenso o amplio es como una memoria de alianzas y de palabras, que implica una represión activa de la memoria intensa de filiación. Pues si la genealogía y las filiaciones son objeto de una memoria siempre vigilante, es en la medida en que ya están tomadas en un sentido extensivo que ciertamente no poseían antes de la determinación de las alianzas que se les confieren; en tanto que filiaciones intensivas, por el contrario, son objeto de una memoria particular, nocturna y bio-cósmica, la que precisamente debe sufrir la represión para que se instaure la nueva memoria extensa.

Podemos comprender mejor por qué el problema no consiste en ir de las filiaciones a las alianzas, o de concluir éstas de aquéllas. El problema radica en pasar de un orden intensivo energético a un sistema extensivo, que comprenda a la vez las alianzas cualitativas y las filiaciones extensas. Que la energía primera del orden intensivo —el Numen— sea una energía de filiación, no cambia para nada la cuestión pues esta filiación intensa todavía no es extensa o amplia, todavía no implica ninguna distinción de personas ni siquiera de sexo, sino tan sólo variaciones pre-personales en intensidad, que afectan una misma gemelitud o bisexualidad tomada en grados diversos. Los signos de este orden son, pues, fundamentalmente neutros o ambiguos (según una expresión que Leibniz utilizaba para designar un signo que puede ser tanto + como —). Se trata de saber cómo, a partir de esta intensidad primera, pasaremos a un sistema en extensión en el que 1.°) las filiaciones serán filiaciones extensas bajo la forma de linajes, implicando distinciones de personas y de denominaciones parentales; 2.°) las alianzas serán al mismo tiempo relaciones cualitativas, que las filiaciones extensas suponen al igual que a la inversa; 3.°) en resumen, los signos intensos ambiguos cesarán de serlo y se volverán negativos o positivos. Lo vemos claramente en algunas páginas de Lévi-Strauss, cuando explica para formas simples de matrimonio la prohibición de los primos paralelos y la recomendación de los primos cruzados: cada matrimonio entre dos linajes A y B afecta a la pareja con un signo (+) o (—), según que esta pareja resulte para A o para B una adquisición o una pérdida. Poco importa a este respecto que el régimen de filiación sea patrilineal o matrilineal. En un régimen patrilineal y patrilocal, por ejemplo, «las mujeres parientes son mujeres perdidas, las mujeres parientes por afinidad son mujeres ganadas. Cada familia surgida de esos matrimonios se encuentra, por lo tanto, afectada con un signo, determinado por el grupo inicial según que la madre de los hijos sea una hija o una nuera... Cambiamos de signo al pasar del hermano a la hermana, puesto que el hermano adquiere una esposa mientras que la hermana es perdida por su

propia familia». Pero, observa Lévi-Strauus, no dejamos de cambiar de signo *al cambiar de generación:* «Según que, desde el punto de vista del grupo inicial, el padre haya recibido una esposa o la madre haya sido transferida al exterior, los hijos tienen derecho a una mujer o deben una hermana. Sin duda esta diferencia no se traduce, en la realidad, con una condena al celibato para la mitad de los primos machos: pero expresa, en cualquier caso, la ley de que un hombre no puede recibir una esposa más que del grupo del que es exigible una mujer, porque en la generación superior fue ganada una mujer... En lo que concierne a la pareja pivote, formada por un hombre *a* casado con una mujer *b,* evidentemente posee los dos signos según que se considere desde el punto de vista de A o de B, y lo mismo es cierto para sus hijos. A continuación basta con considerar la generación de los primos para constatar que todos los que están en la relación (+ +) o (— —) son paralelos, mientras que todos los que están en la relación (+ —) o (— +) son cruzados» [15]. Pero planteado de este modo, se trata menos del ejercicio de una combinatoria lógica que regula un juego de intercambios, como querría Lévi-Strauus, que de la instauración de un sistema físico que naturalmente se expresará en términos de deudas. Nos parece muy importante que el propio Lévi-Strauss invoque las coordenadas de un sistema físico, aunque no vea en ello más que una metáfora. En el sistema físico en extensión, *algo ocurre* del orden de un flujo de energía (+ — o — +), *algo no ocurre o permanece bloqueado* (+ + o — —), algo bloquea o, al contrarío, hace pasar. Algo o alguien. Y en este sistema en extensión no existe filiación primera, ni primera generación o intercambio inicial, sino siempre alianzas, al mismo tiempo que las filiaciones son extensas, expresando a la vez lo que debe quedar bloqueado en la filiación y lo que debe pasar en la alianza.

Lo esencial no es que los signos cambien según los sexos y las generaciones, sino que se pase de lo intensivo a lo extensivo, es decir, de un orden de signos ambiguos a un régimen de signos cambiantes pero determinados. Ahí, el recurso al mito es indispensable, no porque sea una representación transpuesta e incluso invertida de las relaciones reales en extensión, sino porque sólo él determina de acuerdo con el pensamiento y la práctica indígenas las condiciones intensivas del sistema (comprendido el sistema de la producción). Por ello, un texto de Marcel Griaule que busca en el mito un principio de explicación del avunculado nos parece decisivo, y escapa al reproche de idealismo que habitualmente se hace a este tipo de tentativas; lo mismo para el reciente artículo

15. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté, 2.ª* ed., Mouton, 1967, pág. 152 (tr. cast. Ed. Paidós, 1981).

de Adler y Cartry donde vuelven a plantear la cuestión[16]. Estos autores tienen razón al observar que el átomo de parentesco de Lévi-Strauus (con sus cuatro relaciones hermano-hermana, marido-esposa, padre-hijo, tío materno-hijo de hermana) se presenta en un conjunto ya acabado, en el que la madre en tanto que tal es extrañamente excluida, aunque pueda ser según el caso más o menos «pariente» o «a fin» con respecto a sus hijos. Ahora bien, es ahí donde se arraiga el mito, que no es expresivo sino condicionante. Como cuenta Griaule, el Yurugu, que penetra en el trozo de placenta que ha hurtado, es como el hermano de su madre a la que se une por esa razón: «Este personaje, en efecto, surge en el espacio llevándose una parte de placenta alimenticia, es decir, una parte de su propia madre. Consideraba que este órgano también le pertenecía y formaba parte de su propia persona, de tal manera que se identificaba con su genitora, en la especie la matriz del mundo, y se estimaba colocado *en el mismo plano que ella, desde el punto de vista de las generaciones...* Siente inconscientemente su pertenencia simbólica a la generación de su madre y su separación de la generación real de la que es miembro... Siendo, según él, *de la misma sustancia y generación que su madre,* se asimila a un gemelo macho de su genitora, y la regla mítica de la unión de los dos miembros apareados lo propone como esposo ideal. Por tanto, en calidad de seudo-hermano de su genitora, debería estar en la situación de su tío uterino, esposo designado de esta mujer.» Sin duda ya encontramos en este nivel todos los personajes en juego, madre, padre, hijo, hermano de la madre, hermana del hijo. Pero es evidente y sorprendente que no sean personas: sus nombres no designan personas, sino las variaciones intensivas de un «movimiento en espiral vibratorio», disyunciones inclusivas, estados necesariamente gemelos y bisexuados por los que un sujeto pasa en el huevo cósmico. Debemos interpretarlo todo en intensidad. El huevo, y la misma placenta, recorrido por una energía vital inconsciente «susceptible de aumento y de disminución». El padre no está en modo alguno ausente. Pero Amma, padre y genitor, es una alta parte intensiva, inmanente a la placenta, inseparable de la gemelitud que lo relaciona con su parte femenina. Y si el hijo yurugu se lleva a su vez una parte de placenta, lo hace en una relación intensiva con otra parte que contiene a su propia hermana o gemela. Pero, apuntando más alto, la parte que se lleva lo convierte en hermano de su madre, que reemplaza eminentemente a la hermana y a la que se une reemplazando él mismo a Amma. En una palabra, todo un mundo de

16. Marcel Griaule, «Remarques sur l'oncle utérin au Soudan», *Cahiers internationaux de sociologie,* janvier 1954, Alfred Adler y Michel Cartry, «La Transgression et sa dérision», *L'Homme,* juillet 1971.

signos ambiguos, divisiones inclusivas y estados bisexuados. Soy el hijo y también el hermano de mi madre, y el esposo de mi hermana, y mi propio padre. Todo reposa en la placenta que se ha vuelto tierra, lo inengendrable, cuerpo lleno de antiproducción en el que se enganchan los órganos-objetos parciales de un Nommo sacrificado. La placenta, en tanto que sustancia común a la madre y al hijo, parte común de su cuerpo, hace que estos cuerpos no sean como una causa y un efecto, sino que sean ambos productos derivados de esta misma sustancia con respecto a la cual el hijo es gemelo de su madre: éste es el eje del mito dogon relatado por Griaule. Sí, he sido mi madre y he sido mi hijo. Rara vez hemos visto al mito y la ciencia decir lo mismo a una distancia tan grande: el relato dogon desarrolla un weismannismo mítico donde el plasma germinativo forma una línea inmortal y continua que no depende de los cuerpos, sino de la que dependen, al contrario, tanto los cuerpos de los padres como los de los hijos. De ahí la distinción entre dos líneas, una continua y germinal, la otra, somática y discontinua, sometida tan sólo a la sucesión de las generaciones. (Lyssenko encontraba un cariz naturalmente dogon para volverlo contra Weismann y reprocharle el que convirtiese al hijo en el hermano genético o germinal de la madre: «los morganistas-mendelianos, siguiendo a Weismann, parten de la idea de que los padres no son genéticamente los padres de sus hijos; si creyésemos en su doctrina, padres e hijos serían hermanos y hermanas...»[17].)

Pero el hijo no es somáticamente el hermano y el gemelo de su madre. Por ello no puede casarse con ella (sin perjuicio de que a continuación expliquemos el sentido de este «por ello»). El que debería haberse casado con la madre es, pues, el tío uterino. Primera consecuencia: el incesto con la hermana no es un sustituto del incesto con la madre, sino al contrario, es el modelo intensivo del incesto como manifestación de la línea germinal. Además, Hamlet no es una extensión de Edipo, un Edipo en segundo grado: al contrario, un Hamlet negativo o invertido es primero con respecto a Edipo. El sujeto no reprocha al tío el haber hecho lo que él deseaba hacer; le reprocha *no* haber hecho lo que él, el hijo, no podía hacer. ¿Por qué el tío no se ha casado con la madre, su hermana somática? Porque no *debía* hacerlo más que en nombre de esta filiación germinal, marcada con los signos ambiguos de la gemelitud y la bisexualidad, según la cual el hijo también *hubiera* podido hacerlo, y ser asimismo este tío en relación intensa con la madre-gemela. Se cierra el círculo vicioso de la línea germinal (el *double bind* primitivo): el tío no puede casarse

17. *La Situation dans la science biologique,* Ed. Française, Moscú, 1949, pág. 16.

con su hermana, la madre; ni el sujeto, desde entonces, puede casarse con su propia hermana —la gemela del Yurugu será devuelta a los Nommo como una pariente afín potencial. El orden del soma hace caer abajo toda la escala intensiva. Pero si a causa de esto el hijo no puede casarse con la madre, no es porque sománticamente pertenezca a otra generación. Contra Malinowski, Lévi-Strauss demostró claramente que la mezcla de las generaciones no era en modo alguno temida como tal y que la prohibición del incesto no se explicaba de ese modo[18]. Ocurre que la mezcla de generaciones en el caso hijo-madre tiene el mismo efecto que su correspondencia en el caso tío-hermana, es decir, manifiesta una única y misma filiación germinal que en ambos casos hay que reprimir. En una palabra, un sistema somático en extensión sólo puede constituirse en la medida en que las filiaciones se vuelvan extensas, correlativamente a las alianzas laterales que se instauran. Por la prohibición del incesto con la hermana se anuda la alianza lateral, por la prohibición del incesto con la madre la filiación se vuelve extensa. No hay ahí ninguna represión del padre, ningún repudio del nombre del padre; la posición respectiva del padre o de la madre como pariente o aliado, el carácter patrilineal o matrilineal de la filiación, el carácter patrilateral o matrilateral del matrimonio son elementos activos de la represión y no objetos sobre los que se realiza. Ni siquiera la memoria de filiación en general se halla reprimida por una memoria de alianza. Es la gran memoria nocturna de la filiación germinal intensiva la que está reprimida en provecho de una memoria somática extensiva, hecha a base de las filiaciones que se han vuelto extensas (patrilineales o matrilineales) y de las alianzas que implican. Todo el mito dogon es una versión patrilineal de la oposición entre las dos genealogías, las dos filiaciones; en intensidad y en extensión, el orden germinal intenso y el régimen extensivo de las generaciones somáticas.

El sistema en extensión nace de las condiciones intensivas que lo hacen posible, pero reacciona ante ellas, las anula, las reprime y no les permite más expresión que la mítica. A la vez, los signos dejan de ser ambiguos y se determinan en relación con las filiaciones extensas y las alianzas laterales; las disyunciones se vuelven exclusivas, limitativas (el *o bien* reemplaza al «ya... ya» intenso); los nombres, las denominaciones no designan ya estados intensivos, sino personas discernibles. La discernibilidad se posa sobre la hermana, la madre, como esposas prohibidas. Las personas, con los nombres que ahora las designan, no preexisten a las prohibiciones que las constituyen como tales. Madre y hermana no preexisten a su prohibición como esposas. Robert Jaulin

18. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté,* págs. 556-560(tr. cast. Ed. Paidós). 166

dice correctamente: «El discurso mítico tiene como tema el paso de la indiferencia ante el incesto a su prohibición: implícito o explícito, este tema es subyacente a todos los mitos; es, pues, una propiedad formal de este lenguaje»[19]. Del incesto hay que sacar la conclusión, a la letra, de que no existe, no puede existir. Siempre estamos más acá del incesto, en una serie de intensidades que ignora las personas discernibles; o bien más allá, en una extensión que las reconoce, que las constituye, pero que las constituye volviéndolas imposibles como compañeras sexuales. No podemos realizar el incesto más que después de una serie de sustituciones que nos aleja siempre de él, es decir, con una persona que no vale por la madre o por la hermana más que a fuerza de no serlo: la que es discernible como posible esposa. Este es el sentido del matrimonio preferencial: el primer incesto permitido; pero no es una casualidad el que rara vez sea efectuado, como si todavía estuviese demasiado cerca del imposible inexistente (por ejemplo, el matrimonio preferencial dogon con la hija del tío, ésta valiendo por la tía, que vale asimismo por la madre). El artículo de Griaule es sin duda, en toda la etnología, el texto que está más profundamente inspirado por el psicoanálisis. Y sin embargo, implica conclusiones que hacen estallar todo Edipo, ya que no se contenta con plantear el problema en extensión, y con ello suponerlo resuelto. Son estas conclusiones las que Adler y Cartry han sabido extraer: «Se acostumbra a considerar las relaciones incestuosas en el mito ya como expresión del deseo o de la nostalgia de un mundo en el que tales relaciones serían posibles o indiferentes, ya como expresión de una función estructural de inversión de la regla social, función destinada a fundamentar la prohibición y su transgresión... En ambos casos ya se da como constituido lo que es precisamente la emergencia de un orden que el mito cuenta y explica. En otros términos, se razona como si el mito pusiese en escena personas definidas como padre, madre, hijo y hermana, mientras que estos papeles parentales pertenecen al orden constituido por la prohibición...: *el incesto no existe*»[20]. El incesto es un puro límite. Con la condición de evitar dos falsas creencias relativas al límite: una convierte al límite en una matriz o un origen, como si lo prohibido probase que la cosa «primero» era deseada como tal; la otra convierte al límite en una función estructural, como si una

19. Robert Jaulin, *La Mort sara,* pág. 284.

20. Adler y Cartry, «La Transgression et sa dérision», *L'Homme,* juillet 1971. Jacques Derrida escribía, en un comentario a Rousseau: «Antes de la fiesta no había incesto porque no había prohibición del incesto. Después de. la fiesta ya no hay incesto porque está prohibido... La fiesta sería *ella misma* el incesto *mismo* si algo semejante —*eso mismo*— pudiera ocurrir» *(De la gramatologie,* Ed. de Minuit, 1967, págs. 372-377) (trad. cast. Ed. Siglo XXI).

relación supuesta «fundamental» entre el deseo y la ley se ejerciese en la transgresión. Una vez más hay que recordar que la ley no prueba nada sobre una realidad original del deseo, ya que desfigura esencialmente lo deseado, y que la transgresión no prueba nada sobre una realidad funcional de la ley, ya que, antes de ser una irrisión de la ley, es ella misma irrisoria con respecto a lo que la ley prohíbe realmente (es por esto que las revoluciones no tienen nada que ver con las transgresiones). En resumen, el límite no es ni un más acá ni un más allá: es límite entre ambos, *Peu profond ruisseau calomnié l'inceste,* siempre ya franqueado o todavía no franqueado. Pues el incesto es como el movimiento, es imposible. No es imposible en el sentido en que lo sería lo real, sino, al contrario, en el sentido en que lo es lo simbólico.

Pero, ¿qué quiere decir que el incesto es imposible? ¿No es posible acostarse con la hermana o con la madre? ¿Cómo renunciar al viejo argumento: es preciso que sea posible ya que está prohibido? Sin embargo, el problema es otro. La posibilidad del incesto exigiría *las personas y los nombres,* hijo, hermana, madre, hermano, padre. Ahora bien, en el acto de incesto podemos disponer de las personas, pero pierden su nombre en tanto que estos nombres son inseparables de la prohibición que los prohíbe como compañeros sexuales; o bien los nombres subsisten y ya no designan más que estados intensivos prepersonales que también podrían «extenderse» a otras personas, como cuando se llama mamá a la mujer legítima, o hermana a la esposa. Es en este sentido que decíamos: siempre estamos más acá o más allá. Nuestras madres, nuestras hermanas se fundamentan entre nuestros brazos; su nombre se desliza sobre su persona como un sello demasiado mojado. Nunca podemos gozar a la vez de la persona y del nombre— lo que, sin embargo, sería la condición del incesto. Sea, el incesto es una añagaza, es imposible. Pero tan sólo hemos echado hacia atrás el problema. ¿No es propio del deseo el desear lo imposible? Al menos en este caso, esta simpleza ni siquiera es verdadera. Recordemos que es ilegítimo concluir de la prohibición la naturaleza de lo que está prohibido; pues la prohibición procede deshonrando al culpable, es decir, induciendo una imagen desfigurada y desplazada de lo que es realmente prohibido o deseado. Es incluso de esta manera que la represión general se prolonga en una represión (*refoulement*) sin la cual no incidiría sobre el deseo. Lo deseado es el flujo germinal o germinativo intenso, en el cual en vano buscaremos personas o incluso funciones discernibles como padre, madre, hijo, hermana, etc., puesto que estos nombres no designan más que variaciones intensivas sobre el cuerpo lleno de la tierra determinado como germen. Podemos llamar siempre incesto, así como indiferencia ante el incesto, a este régimen de un solo y mismo ser o

flujo variante en intensidad según disyunciones inclusivas. Pero precisamente por ello no podemos confundir el incesto tal como sería en este régimen intensivo no personal que lo instituiría, con el incesto tal como es representado en extensión en el estado que lo prohíbe y que lo define como transgresión sobre las personas. Jung, por tanto, tiene razón al decir que el complejo de Edipo es algo más que lo simple y que la madre es además la tierra, el incesto, un renacimiento infinito (su equivocación radica tan sólo en creer que así «supera» la sexualidad). El *complejo somático* remite a un *implejo germinal.* El incesto remite a un más acá que no puede ser representado como tal en el complejo, puesto que el complejo es un elemento derivado de la represión de este más acá. El incesto tal como es prohibido (forma de las personas discernibilizadas) sirve para reprimir el incesto tal como es deseado (el fondo de la tierra intensa). El flujo germinal intensivo es el representante del deseo y sobre él se realiza la represión; la figura edípica extensiva es su representado desplazado, el cebo o la imagen trucada que viene a recubrir el deseo, suscitada por la represión. Poco importa que esta imagen sea «imposible»: realiza su oficio desde el momento que el deseo se deja prender ahí como en lo propio imposible. Ves, ¡esto es lo que tú querías! ... Sin embargo, es esta conclusión, que va directamente de la represión a lo reprimido, y de la prohibición a lo prohibido, la que implica ya todo el paralogismo de la represión general.

Pero, ¿por qué el implejo o el influjo germinal es reprimido, él que sin embargo es el representante territorial del deseo? Es debido... a que remite, en concepto de representante, a un flujo que no sería codificable, que no se dejaría codificar —precisamente el terror del socius primitivo. Ninguna cadena podría separarse, nada podría ser extraído; nada pasaría de la filiación a la descendencia, sino que, al contrario, la descendencia será perpetuamente volcada sobre la filiación en el acto de reengendrarse a sí misma; la cadena significante no formaría ningún código, sólo emitiría signos ambiguos y sería roída perpetuamente por su soporte energético; lo que corriera sobre el cuerpo lleno de la tierra estaría tan desencadenado como los flujos no codificados que se deslizan sobre el desierto de un cuerpo sin órganos. Pues la cuestión es menos la de la abundancia o la escasez, la de la fuente o del agotamiento (incluso agotar es un flujo), que la de lo codificable y lo no codificable. El flujo germinal es tal que viene a ser lo mismo decir que todo pasaría o correría con él o, al contrario, que todo estaría bloqueado. Para que los flujos sean codificables es preciso que su energía se deje cuantificar o cualificar — es preciso que se realicen extracciones de flujo en relación con separaciones de cadena — es preciso que algo pase, pero también que algo sea bloqueado, y que algo

bloquee o haga pasar. Ahora bien, esto no es posible más que en el sistema en extensión que discernibiliza las personas y realiza un uso determinado de los signos, un uso exclusivo de las síntesis disyuntivas, un uso conyugal de las síntesis conectivas. Tal es el sentido de la prohibición del incesto concebida como la instauración de un sistema físico en extensión: debemos buscar en cada caso lo que pasa del flujo de intensidad, lo que no pasa, lo que hace pasar o impide pasar, según el carácter patrilateral o matrilateral de los matrimonios, según el carácter matrilineal o patrilineal de los linajes, según el régimen general de las filiaciones extensas o las alianzas laterales. Volvamos al matrimonio preferencial dogon tal como es analizado por Griaule: lo bloqueado es la relación con la tía como sustituto de la madre; lo que pasa es la relación con la hija de la tía, como sustituto de la tía, como primer incesto posible o permitido; lo que bloquea o hace pasar es el tío uterino. Lo que pasa implica, en compensación de lo que está bloqueado, una verdadera *plusvalía de código* que vuelve al tío en tanto que hace pasar, mientras que sufre una especie de «minusvalía» en la medida en que bloquea (así, por ejemplo, los robos rituales realizados por los sobrinos en la casa del tío, pero también, como dice Griaule, «el aumento y la fructificación» de los bienes del tío cuando el sobrino mayor va a habitar a su casa). El problema fundamental: ¿a quién van las prestaciones matrimoniales en tal o cual sistema?, no puede ser resuelto independientemente de la complejidad de las líneas de paso y de las líneas de bloqueo —como si lo que estuviese bloqueado o prohibido reapareciese «en las bodas como un fantasma» que viene a reclamar lo que se le debe[21]. Löffler escribe sobre un caso determinado: «Entre los Mru, el modelo patrilineal prevalece sobre la tradición matrilineal: la relación, hermano-hermana, que es trasmitida de padre a hijo y de madre a hija, puede serlo indefinidamente en la relación padre-hijo, pero no en la relación madre-hija que se termina con el matrimonio de la hija. Una hija casada transmite a su propia hija una nueva relación, a saber, la que le une a su propio hermano. Al mismo tiempo, una hija que se casa no se separa del linaje de su hermano, sino únicamente del linaje del hermano de su madre. La significación de los pagos al hermano de la madre cuando el matrimonio de su sobrina sólo se comprende de este modo: la joven abandona el antiguo grupo familiar de su madre. La sobrina se convierte en madre y en punto de partida de una nueva relación hermano-hermana, sobre la cual se funda una nueva alianza»[22]. Lo que se prolonga, lo que se detiene, lo que se separa, y las

21. Lévi-Strauss, *Les Structure élémentaires de la parenté,* pág. 356 (Lévi-Strauss analiza algunos casos, en apariencia anormales o paradójicos, de beneficiarios de las prestaciones matrimoniales). (Tr. cast. Ed. Paidós.)

22. L. G. Löffler, «L'Alliance asymétrique chez les Mru», *L'Homme,* pág. 80.

diferentes relaciones según las que se distribuyen estas acciones y pasiones, permiten comprender el mecanismo de formación de la plusvalía de código en tanto que pieza indispensable a toda codificación de los flujos.

Desde ese momento podemos esbozar las diversas instancias de la *representación territorial* en el socius primitivo. En primer lugar, en influjo germinal de intensidad condiciona toda la representación: es el *representante* del deseo. Sin embargo, si es llamado representante es porque vale para los flujos no codificables, no codificados o descodificados. En ese sentido, implica a su manera el límite del socius, el límite y el negativo de todo socius. Además la represión general de este límite sólo es posible en tanto que el representante mismo sufra una represión. Esta represión determina lo que pasará y lo que no pasará del influjo en el sistema en extensión, lo que permanecerá bloqueado o en stock en las filiaciones extensas, lo que al contrario se moverá y correrá según las relaciones de alianza, de tal manera que se efectúe la codificación sistemática de los flujos. Llamamos alianza a esta segunda instancia, la propia *representación reprimente,* puesto que las filiaciones no se vuelven extensas más que en función de las alianzas laterales que miden sus segmentos variables. De ahí la importancia de estas «líneas locales» que Leach ha identificado y que, dos a dos, organizan las alianzas y maquinan los matrimonios. Cuando les asignábamos una actividad perversa-normal, queríamos decir que estos grupos locales eran los agentes de la represión, los grandes codificadores. En todo lugar donde los hombres se encuentran y se reúnen para tomar mujeres, negociarlas, repartirlas, etc., reconocemos el vínculo perverso de una homosexualidad primaria entre grupos locales, entre yernos, co-maridos, compañeros de infancia. Señalando el hecho universal de que el matrimonio no es una alianza entre un hombre y una mujer, sino «una alianza entre dos familias», «una transacción entre hombres a propósito de mujeres», Georges Devereux sacaba la acertada conclusión de una motivación homosexual básica y de grupo[23]. A través de las mujeres los hombres establecen sus propias conexiones: a través de la disyunción hombre-mujer, que a cada instante es la conclusión de la filiación, la alianza conecta hombres de filiación diferente. La cuestión: ¿por qué una homosexualidad femenina no ha dado lugar a grupos de amazonas capaces de negociar los hombres? Tal vez encuentra la respuesta en la afinidad de las mujeres con el influjo germinal, y entonces en su posición cerrada en el seno de las filiaciones extensas (histeria de filiación, por oposición a la paranoia de alianza). La homosexualidad masculina es, por tanto la representación

23. Georges Devereux, «Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté», *L'Homme,* juillet 1965.

de alianza que reprime los signos ambiguos de la filiación intensa bisexuada. No obstante, creemos que Devereux se equivoca dos veces: cuando declara que durante bastante tiempo retrocedió ante este descubrimiento demasiado grave, dice, de una representación homosexual (no hay ahí más que una versión primitiva de la fórmula «Todos los hombres son pederastas», y ciertamente nunca lo son tanto como cuando maquinan matrimonios). Por otra parte y sobre todo, cuando quiere convertir esta homosexualidad de alianza en un producto del complejo de Edipo en tanto que reprimido. Nunca la alianza se deduce de las líneas de filiación por intermedio de Edipo, sino al contrario las articula, bajo la acción de las líneas locales y de su homosexualidad primaria no edípica. Y es cierto que existe una homosexualidad edípica o filiativa, es preciso ver en ello tan sólo una reacción secundaria ante esta homosexualidad de grupo, en primer lugar no edípica. En cuanto a Edipo en general, no es lo reprimido, es decir, el representante del deseo, que está más acá e ignora por completo el papá-mamá. No es la representación reprimente, que está más allá y no discierne las personas más que sometiéndolas a las reglas homosexuales de la alianza. El incesto es tan sólo el efecto retroactivo de la representación reprimente *sobre* el representante reprimido: ésta desfigura o desplaza a este representante sobre el que actúa, proyecta sobre él categorías discernidas que ella misma ha instaurado, le aplica términos que no existían antes de que la alianza, precisamente, no hubiese organizado lo positivo y lo negativo en el sistema en extensión — la representación lo vuelca sobre lo que está bloqueado en ese sistema. Edipo es, por tanto, el límite, pero el límite desplazado que ahora pasa al interior del socius. Edipo es la imagen-señuelo en la que el deseo se deja coger (¡Esto es lo que tú querías! ¡los flujos descodificados! ¡esto era el incesto!). Entonces empieza una larga historia, la de la edipización. Pero precisamente todo empieza en la cabeza de Layo, el viejo homosexual de grupo, el perverso, que tiende una trampa al deseo. Pues el deseo también es eso, una trampa. La representación territorial implica estas tres instancias, el *representante reprimido,* la *representación reprimente,* el *representado desplazado*[*].

* * *

* Por supuesto, en francés es *représentant refoulé* y *représentation refoulante.* (N. del T.)

Vamos demasiado aprisa, actuamos como si Edipo ya estuviese instalado en la máquina territorial salvaje. Sin embargo, como dice Nietzsche a propósito de la mala conciencia, no es sobre ese terreno que crece una planta semejante. Las condiciones de Edipo como «complejo familiar», comprendido en el marco del familiarismo propio a la psiquiatría y al psicoanálisis, todavía no se dan. Las familias salvajes forman una praxis, una política, una estrategia de alianzas y de filiaciones; son formalmente los elementos motores de la reproducción social; no tienen nada que ver con un microcosmos expresivo; el padre, la madre, la hermana siempre funcionan en ella como algo más que padre, madre o hermana. Y más que el padre, la madre, etc., está el aliado, el pariente por afinidad, que constituye la realidad concreta activa y hace que las relaciones entre familias sean coextensivas al campo social. Ni siquiera sería exacto decir que las determinaciones familiares estallan en todos los rincones de ese campo y permanecen vinculadas a determinaciones propiamente sociales, puesto que unas y otras forman una sola y misma pieza en la máquina territorial. Al no ser todavía la reproducción familiar un simple medio o una materia al servicio de una reproducción social de otra naturaleza, no existe ninguna posibilidad de volcar ésta sobre aquélla, de establecer entre ambas relaciones bi-unívocas que concederían a un complejo familiar cualquiera un valor expresivo y una forma autónoma aparente. Por el contrario, es evidente que el individuo en la familia, incluso de pequeño, carga o catexiza directamente un campo social, histórico, económico y político, irreductible a toda estructura mental no menos que a toda constelación afectiva. Por ello, cuando consideramos casos patológicos y procesos de cura en las sociedades primitivas, consideramos por completo insuficiente el compararlos al proceso psicoanalítico al relacionarlos con criterios que están tomados de éste: por ejemplo, un complejo familiar, incluso diferente del nuestro, o contenidos culturales incluso referidos a un inconsciente étnico —como podemos verlo en los paralelismos intentados entre la cura psicoanalítica y la cura chamánica (Devereux, Lévi-Strauss). Definíamos el esquizoanálisis por dos aspectos: la destrucción de las seudo-formas expresivas del inconsciente, el descubrimiento de las catexis inconscientes del campo social por el deseo. Es desde este punto de vista que hay que considerar muchas de las curas primitivas; son esquizoanálisis en acto.

Victor Turner nos da un ejemplo notable de una curación de este tipo entre los Ndembu[24]. El ejemplo es tanto más sorprendente en cuanto todo, a

24. Victor W. Turner, *An Ndembu Doctor in Practice,* «Magic, Faith and Healing», Collier-Macmillan, 1964.

nuestros ojos pervertidos, parece en primer lugar edípico. Afeminado, insoportable, vanidoso, fracasando en todas sus empresas, el enfermo K es presa de la sombra de su abuelo materno que le hace duros reproches. Aunque los Ndembu sean matrilineales y deban habitar en casa de sus parientes maternos, K pasó una temporada excepcionalmente larga en el matrilinaje de su padre, del que era el favorito, y se casó con primas paternas. Pero, a la muerte de su padre, es expulsado y vuelve a la aldea materna. Allí su casa expresa perfectamente su situación, encajonada entre dos sectores, las casas de miembros del grupo paterno y las de su propio matrilinaje. Ahora bien, ¿cómo proceden la adivinación, encargada de indicar la causa del mal, y la cura médica, encargada de tratarlo? La causa radica en el diente, los dos incisivos superiores del antepasado cazador, mantenidos en un saco sagrado, pero que pueden escaparse para penetrar en el cuerpo del enfermo. Sin embargo, para diagnosticar, para conjurar los efectos del incisivo, el adivino y el médico se entregan a un análisis social que concierne al territorio y su vecindad, la jefatura y las subjefa- turas, los linajes y sus segmentos, las alianzas y las filiaciones: no cesan de sacar a luz al deseo en sus relaciones con unidades políticas y económicas —y es en ese punto, por otra parte, que los testigos intentan engañarlos. «La adivinación se convierte en una forma de análisis social durante la cual salen a la luz luchas ocultas entre individuos y facciones, de tal modo que puedan ser tratadas por procedimientos rituales tradicionales..., el carácter vago de las creencias místicas permite que sean manipuladas en relación con un gran número de situaciones sociales». Resulta que el incisivo patógeno es el del abuelo materno. Pero éste fue un gran jefe; su sucesor, el «jefe real» debió renunciar por temor a ser embrujado; y su presunto heredero, inteligente y emprendedor, no tiene el poder; el jefe actual no es el bueno; en cuanto al enfermo K, no ha sido desempeñar el papel de mediador que hubiera podido convertirle en un candidato a jefe. Todo se complica a causa de las relaciones colonizadores-colonizados, al no haber reconocido los ingleses la jefatura, la aldea empobrece cayendo en la decrepitud (los dos sectores de la aldea provienen de una fusión de dos grupos que habían huido de los ingleses; los viejos gimen por la decadencia actual). El médico no organiza un sociodrama, sino un verdadero análisis de grupo centrado en el enfermo. Dándole pociones, atándole cuernos al cuerpo para que aspiren el incisivo, haciendo sonar los tambores, el médico procede a una ceremonia entrecortada de paradas y partidas, flujos de todas clases, flujo de palabras y cortes: los miembros de la aldea vienen a hablar, el enfermo habla, la sombra es invocada, se paran, el médico explica, se vuelve a empezar, tambores, cantos, trances. No se trata solamente de descubrir las catexis preconsci-

entes del campo social por los intereses, sino, más profundamente, sus catexis inconscientes por el deseo, tal como pasan en los matrimonios del enfermo, su posición en la aldea, y todas las posiciones del jefe vividas con intensidad en el grupo.

Decíamos que el punto de partida parecía edípico. Era tan sólo el punto de partida *para nosotros,* criados para decir Edipo cada vez que se nos habla del padre, madre o abuelo. En verdad, el análisis Ndembu nunca fue edípico: estaba directamente ligado a la organización y la desorganización sociales; la misma sexualidad, a través de las mujeres y los matrimonios, era una catexis de deseo; los padres desempeñaban en él el papel de estímulos, y no el de organizador (o desorganizador) de grupo, mantenido por el jefe y sus símbolos. En lugar de que todo fuese volcado sobre el nombre del padre, o del abuelo materno, éste se abría a todos los nombres de la historia. En lugar de que todo fuese proyectado sobre un grotesco corte de la castración, todo se dispersaba en los mil cortes-flujos de las jefaturas, de los linajes, de las relaciones de colonización. Todo el juego de las razas, de los clanes, de las alianzas y de las filiaciones, toda esta deriva histórica y colectiva es justo lo contrario del análisis edípico, cuando obstinadamente aplasta el contenido de un delirio, cuando lo forma con todas sus fuerzas con el «vacío simbólico del padre». O más bien, si es cierto que el análisis ni siquiera al principio es edípico, salvo para nosotros, sin embargo, ¿no se vuelve edípico en cierta medida, y en qué medida? Sí, se vuelve así en parte bajo el efecto de la colonización. El colonizador, por ejemplo, abolesce la antigua jurisdicción del jefe, o la utiliza para sus propios fines (o bien podemos decir que la jefatura todavía no es nada). El colonizador dice: tu padre es tu padre y nada más que esto, o el abuelo materno, no vayas a tomarlos por jefes... puedes hacerte triangular en tu rincón y colocar tu casa entre las de los paternos y las de los maternos... tu familia es tu familia y nada más, la reproducción social ya no pasa por ella, aunque se tenga necesidad de tu familia para proporcionar un material que será sometido al nuevo régimen de la producción... Entonces sí, un marco edípico se esboza para los salvajes desposeídos: Edipo de chabolas. Hemos visto, no obstante, que los colonizados eran un ejemplo típico de resistencia a Edipo: en efecto, ahí la estructura edípica no llega a cerrarse y los términos permanecen pegados a los agentes de la reproducción social opresiva, ya en una lucha, ya en una complicidad (el blanco, el misionero, el recaudador de impuestos, el exportador de bienes, el notable de la aldea que se ha convertido en agente de la administración, los viejos que maldicen al blanco, los jóvenes que entran en una lucha política, etc.). Las dos aserciones son ciertas: el colonizado se resiste

a la edipización y la edipización tiende a encerrarlo en ella. En la medida en que existe edipización, ésta es el hecho de la colonización y es preciso unirla a todos los procedimientos que Jaulin supo describir en *La Paix blanche.* «El estado de colonizado puede conducir a una reducción de la humanización del universo, de tal modo que toda solución buscada lo será a la medida del individuo o de la familia restringida con, por consiguiente, una anarquía o un desorden extremos al nivel de lo colectivo: anarquía de la que el individuo siempre será víctima, a excepción de los que poseen la clave de tal sistema, en este caso, los colonizadores, que, al mismo tiempo en que el colonizado reducirá el universo, ellos tenderán a extenderlo»[25]. Edipo es algo así como la eutanasia en el etnocidio. Cuanto más la reproducción social escapa a los miembros del grupo, en naturaleza y en extensión, más se vuelca sobre ellos o los vuelca a ellos en una reproducción familiar restringida y neurotizada de la cual Edipo es el agente.

¿Cómo comprender, pues, a los que dicen que encuentran un Edipo indio o africano? Ellos son los primeros en reconocer que no encuentran *ninguno* de los mecanismos ni de las actitudes que constituyen nuestro Edipo (nuestro supuesto Edipo). Ello no tiene importancia, dicen que la estructura está ahí, aunque no posea ninguna existencia «accesible a la clínica»; o dicen que el problema, el punto de partida, es edípico, aunque los desarrollos y las soluciones sean por completo diferentes de las nuestras (Parin, Ortigues). Dicen que es un Edipo «que no acaba de existir», cuando ni siquiera posee (fuera de la colonización) las condiciones necesarias para empezar a existir. Si es cierto que el pensamiento se evalúa por el grado de edipización, entonces sí, los blancos piensan demasiado. La competencia, la honestidad y el talento de estos autores, psicoanalistas africanos, están fuera de duda. Pero ocurre con ellos lo mismo que con algunos de nuestros psicoterapeutas: se diría que no saben lo que hacen. Tenemos psicoterapeutas que creen sinceramente que son progresistas al aplicar de nuevas maneras la triangulación del niño —¡cuidado!

25. Robert Jaulin, *La Paix blanche, introduction à l'ethnocide,* Ed. du Seuil, 1970, pág. 309. Jaulin analiza la situación de esos indios a los que los capuchinos «persuadieron» de que renunciasen a la casa colectiva para pasar a pequeñas casas personales (págs. 391-400). En la casa colectiva, el apartamento familiar y la intimidad personal se hallaban basados en una relación con el vecino definido como *aliado* (pariente por afinidad), de tal modo que las relaciones interfamiliares eran coextensivas al campo social. En la nueva situación, al contrario, se produce «una fermentación abusiva de los elementos de la pareja sobre sí mismos» y sobre los hijos, de tal modo que la familia restringida se cierra en un microcosmos expresivo en el que cada uno refleja su propio linaje, al mismo tiempo que el devenir social y productivo se escapa cada vez más y más. Pues Edipo no es tan sólo un proceso ideológico, sino el resultado de una destrucción del medio ambiente, del habitat, etc.

un Edipo de estructura ¡no imaginario! Del mismo modo, estos psicoanalistas de África que manejan el yugo de un Edipo estructural o «problemático», al servicio de sus intenciones progresistas. Allá abajo o aquí es lo mismo: Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y veremos que, incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima. ¿Cómo entender las frases con las que M. C. y E. Ortigues terminan su libro? «La enfermedad es considerada como signo de una elección, de una atención especial de las potencias sobrenaturales, o como signo de una agresión de carácter mágico: esa idea no se deja profanar fácilmente. La psicoterapia analítica no puede intervenir más que a partir del momento en que una demanda puede ser formulada por el sujeto. Toda nuestra investigación estaba condicionada, por tanto, por la posibilidad de instaurar un campo psicoanalítico. Cuando un sujeto se adhería plenamente a las normas tradicionales y no tenía nada que decir en su propio nombre, se dejaba prender por los terapeutas tradicionales y el grupo familiar o por la medicina de los "medicamentos". En ocasiones, el hecho de que desee hablarnos de los tratamientos tradicionales correspondía a un principio de psicoterapia y se convertía para él en un medio para situarse personalmente en su propia sociedad... Otras veces, el diálogo analítico podía desplegarse más y en este caso el problema edípico tendía a tomar su dimensión diacrónica haciendo aparecer el conflicto de las generaciones»[26]. ¿Por qué pensar que los poderes sobrenaturales y las agresiones mágicas forman un mito peor que Edipo? ¿No determinan, por el contrario, el deseo a catexis más intensas y más adecuadas del campo social, en su organización tanto como en su desorganización? Meyer Fortes al menos mostraba el lugar de Job al lado de Edipo. ¿Y con qué derecho juzgar que el sujeto no tiene nada que -decir en su propio nombre en tanto que se adhiere a las normas tradicionales? ¿No muestra la cura Ndembu todo lo contrario? ¿No será también Edipo una norma tradicional, la nuestra? ¿Cómo podemos decir que nos hace hablar en nuestro propio nombre, cuando precisamos por otra parte que su solución nos enseña «la incurable insuficiencia de ser» y la universal castración? ¿Y cuál es esta «demanda» que se invoca para justificar Edipo? Oimos, el sujeto pide y vuelve a pedir el papá-mamá: pero ¿qué sujeto? ¿y en qué estado? ¿Es éste el medio «para situarse personalmente en su propia sociedad»? ¿Qué sociedad? ¿La sociedad neocolonizada que se le construye y que por fin logra lo que la colonización sólo había sabido esbozar, una efectiva proyección de las fuerzas del deseo sobre Edipo, sobre un nombre del padre, en el grotesco triángulo?

26. M. C. y E. Ortigues, *Œdipe africain,* pág. 305.

Volvamos a la célebre discusión inacabable entre los culturalistas y los psicoanalistas ortodoxos: ¿Es Edipo universal? ¿Es el gran símbolo paterno católico, la reunión de todas las iglesias? La discusión empezó entre Malinowski y Jones, continuó entre Kardiner, Fromm, por una parte, y Roheim por la otra. Prosiguió aún entre ciertos etnólogos y ciertos discípulos de Lacan (los cuales no sólo dieron una interpretación edipizante de la doctrina de Lacan, sino una extensión etnográfica a esta interpretación). Por parte de lo universal existen dos polos: el pasado de moda, parece ser, que convierte a Edipo en una constelación afectiva original y, en el límite, en un acontecimiento real cuyos efectos serían transmitidos por herencia filogenética. Y el que convierte a Edipo en una estructura que hay que descubrir, en el límite, en el fantasma, en relación con la premaduración o la neotenia biológicas. Dos concepciones muy diferentes del límite, una como matriz original, la otra como función estructural. Pero en estos dos sentidos de lo universal se nos invita a «interpretar», puesto que la presencia latente de Edipo sólo aparece a través de su ausencia patente, comprendida como un efecto de la represión, o mejor todavía, puesto que el invariante estructural sólo se descubre a través de las variaciones imaginarias, manifestando la necesidad de un repudio simbólico (el padre como lugar vacío). Lo universal de Edipo vuelve a empezar la vieja operación metafísica que consiste en interpretar la negación como una privación, como una carencia: la carencia simbólica del padre muerto, o el gran Significante. Interpretar es nuestra moderna manera de creer y de ser piadoso. Roheim ya proponía organizar a los salvajes en una serie de variables que convergiesen hacia el invariante estructural neoténico[27]. El era quien decía que el complejo de Edipo no se encontraba si no se buscaba. Y que no se buscaba si uno no se había hecho analizar a sí mismo. He ahí por qué vuestra hija es muda, es decir, las tribus, hijas del etnólogo, no dicen el Edipo que, sin embargo, les permite hablar. Roheim añadía que era ridículo creer que la teoría freudiana de la censura dependía del régimen de represión general existente en el imperio de Francisco José. No parecía ver que Francisco José no era un corte histórico pertinente, sino que las civilizaciones orales, escritas o incluso «capitalistas» eran tal vez tales cortes con los que variarían la naturaleza de la represión general, el sentido y el alcance de la represión.

Esta historia de la represión es bastante complicada. Las cosas serían más sencillas si la libido o el afecto estuviese reprimido en el sentido más amplio de la palabra (suprimido, inhibido o transformado) — al mismo tiempo que la

27. Géza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie,* 1950, tr. fr. Gallimard, páginas 417-418.

representación pretendidamente edípica. Pero nada de esto ocurre: la mayoría de los etnólogos han señalado el carácter sexual de los afectos en los símbolos públicos de la sociedad primitiva; y este carácter es vivido íntegramente por los miembros de esta sociedad, aunque no hayan sido psicoanalizados y a pesar del desplazamiento de la representación. Como dice Leach a propósito de la relación sexo-cabellera, «el desplazamiento simbólico del falo es habitual, pero el origen fálico no es en modo alguno reprimido»[28]. ¿Es preciso añadir que los salvajes reprimen la representación y mantienen intacto el afecto? ¿Será al contrario entre nosotros, en la organización patriarcal en la que la representación permanece clara, pero con afectos suprimidos, inhibidos o transformados? Sin embargo, no: el psicoanálisis nos dice que también nosotros reprimimos la representación. Y todo nos dice que también nosotros a menudo mantenemos la plena sexualidad del afecto; sabemos perfectamente de qué se trata, sin haber sido psicoanalizados. Pero, ¿con qué derecho hablar de una representación edípica sobre la que actuaría la represión? ¿Es a causa de que el incesto está prohibido? Siempre volvemos a este débil argumento: el incesto es deseado ya que está prohibido. La prohibición del incesto implicaría una representación edípica, de cuya represión y retorno nacería. Ahora bien, lo contrario es evidente; no sólo la representación edípica supone la prohibición del incesto, sino que ni siquiera podemos decir que nazca o resulte de ella. Reich, partidario de las tesis de Malinowski, añadía una observación profunda: el deseo es tanto más edípico cuanto más pesan las prohibiciones, no sólo sobre el incesto, sino «sobre las relaciones sexuales de *cualquier tipo»,* cerrando las otras vías[29]. La represión general del incesto, en una palabra, no nace de una representación edípica reprimida que provoca asimismo esta represión. Sino al contrario, el sistema represión general-represión provoca el nacimiento de una imagen edípica como desfiguración de lo reprimido. Que esta imagen a su vez acabe por sufrir una represión, que venga a ocupar el lugar de lo reprimido o de lo efectivamente deseado, en la misma medida que la represión sexual se realiza sobre *otra cosa* que el incesto, es la larga historia de nuestra sociedad. Pero lo reprimido no es en primer lugar la representación edípica. Lo reprimido es la producción deseante. Es lo que, de esta producción, no pasa en la producción o la reproducción sociales. Es lo que introduciría desorden y revolución, los flujos no codificados del deseo. Lo que pasa, al contrarío, de la producción deseante a la producción social forma una catexis sexual directa de esta

28. E. R. Leach, «Magical Hair», en *Myth and Cosmos,* Natural History Press, 1967, pág. 92.

29. W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral,* Verlag für Sexualpolitik, 1932, pág. 6.

producción social, sin ninguna represión del carácter sexual del simbolismo y de los afectos correspondientes, y sobre todo sin referencias a una representación edípica que se supondría originalmente reprimida o estructuralmente repudiada. El animal no es tan sólo el objeto de una catexis preconsciente de interés, sino el de una catexis libidinal de deseo que sólo secundariamente saca una imagen del padre. Igualmente ocurre con la catexis libidinal del alimento, en todo lugar donde se manifiestan un miedo a tener hambre, un placer de no tener hambre, y que sólo secundariamente se relaciona con una imagen de la madre[30]. Anteriormente hemos visto cómo la prohibición del incesto no remitía a Edipo, sino a los flujos no codificados constitutivos del deseo y a su representante, el flujo pre-personal intenso. En cuanto a Edipo, todavía es una manera de codificar lo incodificable, de codificar lo que escapa a los códigos, o de desplazar al deseo y su objeto, de tenderles trampas.

Culturalistas y etnólogos muestran claramente cómo las instituciones son anteriores con respecto a los afectos y a las estructuras. Pues las estructuras no son mentales, están en las cosas, en las formas de producción y reproducción sociales. Incluso un autor como Marcuse, poco sospechoso de complacencia, reconoce que el culturalismo partía de un buen punto: introducir el deseo en la producción, anudar el vínculo «entre la estructura instintiva y la estructura económica y al mismo tiempo indicar las posibilidades de progresar que hay más allá de una cultura patricentrista y explotadora»[31]. Luego, ¿qué es lo que hace andar mal al culturalismo? e incluso ahí no hay contradicción entre lo que parte bien al principio y anda mal desde el principio. Quizás sea el postulado común al relativismo y al absolutismo edípicos, es decir, el mantenimiento obstinado de una perspectiva familiarista, que en todas partes ejerce sus estragos. Pues si la institución es comprendida en primer lugar como institución familiar, importa muy poco decir que el complejo familiar varía con las instituciones o que Edipo, al contrario, es un invariante nuclear alrededor del cual giran las familias y las instituciones. Los culturalistas invocan otros triángulos, por ejemplo, tío uterino-tía-sobrino; pero los edipistas fácilmente demuestran que son variaciones imaginarias para un mismo invariante estructural, figuras diferentes para una misma triangulación simbólica, que no se confunde ni con los personajes que vienen a efectuarlo, ni con las actitudes que vienen a relacionar estos personajes. Pero, a la inversa, la invocación de un

30. En su estudio sobre las islas Marquesas, Kardiner mostró el papel de una ansiedad alimenticia colectiva o económica que, incluso desde el punto de vista del inconsciente, no se deja reducir a la relación familiar con la madre: *The Individual and his Society,* Columbia Univ. Press., 1939, págs. 223 y s. (trad. cast. Ed. F.C.E.).

31. Herbert Marcuse, *Eros et civilisation,* pág. 209 (tr. cast. Ed. Ariel, 1981).

simbolismo transcendente de este tipo no saca a los estructuralistas del punto de vista familiar más estricto. Lo mismo ocurre con las distinciones sin fin sobre: ¿es papá? ¿es mamá? (¡usted descuida a la madre! ¡No, es usted quien no ve al padre, al lado, como lugar vacío!) El conflicto entre los culturalistas y los psicoanalistas ortodoxos a menudo se ha reducido a esas evaluaciones sobre el papel respectivo de la madre y del padre, de los preedípico y de lo edípico, sin salir con ello ni de la familia ni de Edipo, oscilando siempre entre los dos famosos polos, el polo materno preedípico de lo imaginario, el polo paterno edípico de lo estructural, ambos en el mismo eje, ambos hablando el mismo lenguaje de un social familiarizado, del que uno designa los dialectos maternos habituales, y el otro, la fuerte ley de la lengua del padre. Se ha visto claramente la ambigüedad de lo que Kardiner llamaba «institución primaria». Pues puede tratarse en algunos casos de la manera como el deseo catexiza el campo social, desde la infancia y bajo estímulos familiares provenientes del adulto: entonces se darían todas las condiciones para una comprensión adecuada «extrafamiliar» de la libido. Pero, más a menudo, sólo se trata de la organización familiar en sí misma, que se supone vivida por el niño como un microcosmos, y después proyectada en el devenir adulto y social[32]. Desde este punto de vista, la discusión no puede girar más que entre sostenedores de una interpretación cultural y sostenedores de una interpretación simbólica o estructural de esta misma organización.

Añadamos un segundo postulado común a los culturalistas y a los simbolistas. Todos admiten, al menos entre nosotros, en nuestra sociedad patriarcal y capitalista, que Edipo es algo cierto (incluso si señalan, como Fromm, los elementos de un nuevo matriarcado). Todos admiten que nuestra sociedad es el punto fuerte de Edipo: punto a partir del cual se encontrará en todo lugar una estructura edípica, o bien, al contrario, se deberán variar los términos y las relaciones en complejos no edípicos, pero no por ello menos «familiares». Por esta razón, toda nuestra crítica precedente se dirigió contra Edipo tal como se considera que funciona y prevalece entre nosotros: no hay que atacar a Edipo en el punto más débil (los salvajes), sino en el punto más fuerte, al nivel del eslabón más fuerte, mostrando la desfiguración que implica y realiza en la producción deseante, las síntesis del inconsciente, las catexis libidinales *en nuestro medio cultural y social.* No es que Edipo no sea nada entre nosotros:

32. Mikel Dufrenne, al analizar los conceptos de Kardiner, plantea estas cuestiones esenciales: ¿es la familia lo «primario» y lo político, lo económico, lo social, tan sólo secundarios? ¿Quién es primero desde el punto de vista de la libido, la catexis familiar o bien la catexis social? Metodológicamente ¿hay que ir del niño al adulto o del adulto al niño? *(La Personnalité de base,* P.U.F., 1953, págs. 287 y sg.)

no hemos cesado de decir que continuamente se pedía por él; e incluso una tentativa tan profunda como la de Lacan para sacudir el yugo de Edipo ha sido interpretada como un medio inesperado para recargarlo y encerrarlo en el bebé y el esquizo. Ciertamente, no es sólo legítimo, sino indispensable, que la explicación etnológica o histórica no esté en contradicción con nuestra organización actual o que ésta contenga a su manera los elementos básicos de la hipótesis etnológica. Es lo que Marx decía recordando las exigencias de una historia universal; pero, añadía, con la condición de que la organización actual sea capaz de criticarse a sí misma. Ahora bien, apenas vemos la autocrítica de Edipo en nuestra organización, de la que forma parte el psicoanálisis. Es justo, en ciertos aspectos, cuestionar todas las formaciones sociales a partir de Edipo. Pero no porque Edipo sea una verdad del inconsciente particularmente descubrible en nosotros; al contrario, porque es una mixtificación del inconsciente que no ha triunfado entre nosotros más que a fuerza de subir sus piezas y engranajes a través de las formaciones anteriores. En este sentido es universal. Por tanto, en la sociedad capitalista, al nivel más fuerte, la crítica de Edipo siempre debe retomar su punto de partida y recobrar su punto de llegada.

Edipo es un límite. Pero límite tiene muchas acepciones, puesto que puede estar al principio como acontecimiento inaugural, poseyendo el papel de una matriz, o bien en medio, como función estructural que asegura la mediación de los personajes y el fundamento de sus relaciones, o bien al final, como determinación escatológica. Ahora bien, como hemos visto, sólo en esta última acepción Edipo es un límite. La producción deseante también. Pero, justamente, esta misma acepción posee muchos y diversos sentidos. En primer lugar, la producción deseante está en el límite de la producción social; los flujos descodificados en el límite de los códigos y de las territorialidades; el cuerpo sin órganos en el límite del socius. Se hablará de *límite absoluto* cada vez que los esquizo-flujos pasen a través del muro, mezclen todos los códigos y desterritorialicen el socius: el cuerpo sin órganos es el socius desterritorializado, desierto por el que corren los flujos descodificados del deseo, fin del mundo, apocalipsis. En segundo lugar, sin embargo, el *límite relativo* no es más que la formación social capitalista, ya que maquina y hace correr flujos efectivamente descodificados, pero sustituyendo los códigos por una axiomática contable aun más opresiva. De tal modo que el capitalismo, de acuerdo con el movimiento por el que se opone a su propia tendencia, no cesa de aproximarse al muro al mismo tiempo que lo echa hacia atrás. La esquizofrenia es el límite absoluto, pero el capitalismo es el límite relativo. En tercer lugar, no hay formación social que no presente o prevea la forma real bajo la

que corre el riesgo de que le llegue el límite y que con todas sus fuerzas conjura. De ahí la obstinación con que las formaciones anteriores al capitalismo encierran al mercader y al técnico, impidiendo que flujos de dinero y flujos de producción tomen una autonomía que destruiría sus códigos. Tal es el *límite real.* Y cuando tales sociedades chocan con este límite real, reprimido desde dentro, pero que vuelve desde fuera, ven en ello con melancolía el signo de su próxima muerte. Por ejemplo, Bohannan describe la economía de los Tiv que codifica tres clases de flujos, bienes de consumo, bienes de prestigio, mujeres y niños. Cuando llega el dinero no puede ser codificado más que como un bien de prestigio y, sin embargo, los comerciantes lo utilizan para apropiarse de los sectores de bienes de consumo tradicionalmente retenidos por las mujeres: todos los códigos vacilan. Lo más seguro, empezar con dinero y acabar con dinero es una operación que no puede expresarse en términos de código; viendo los camiones que parten hacia la exportación, «los más ancianos de los Tiv deploran esta situación y saben lo que ocurre, pero no saben hacia dónde dirigir su queja»[33], la dura realidad. Pero, en cuarto lugar, este límite inhibido del interior ya estaba proyectado en un principio primordial, una matriz mítica como *límite imaginario.* ¿Cómo imaginar esa pesadilla, la invasión del socius por flujos no codificados, que se deslizan como la lava? Una ola de mierda irreprimible como en el mito del Fourbe, o bien el influjo germinal intenso, el más acá del incesto como en el mito del Yurugu, que introduce el desorden en el mundo actuando como representante del deseo. De donde, por último y en quinto lugar, la importancia de la tarea que consiste en desplazar el límite: hacerlo pasar al interior del socius, en medio, entre un más allá de alianza y el más acá filiativo, entre una representación de alianza y el representante de filiación, del mismo modo como se conjuran las temidas fuerzas de un río socavándole un lecho artificial o desviándolo en mil pequeños arroyos poco profundos. Edipo es este *límite desplazado.* Sí, Edipo es universal. Pero la equivocación radica en haber creído en la siguiente alternativa: o bien es un producto del sistema represión general-represión y entonces no es universal, o bien es universal y es posición de deseo. En verdad, es universal porque es el desplazamiento del límite que frecuenta todas las sociedades, lo representado desplazado que desfigura lo que todas las sociedades temen absolutamente como su más profundo negativo, a saber, los flujos decodificados del deseo.

Con esto no decimos que este límite universal edípico esté «ocupado», estratégicamente ocupado, en todas las formaciones sociales. Debemos tomar en

33. Laura y Paul Bohannan, *The Tiv of Central Nigeria,* International African Institute, Londres, 1953.

todo su sentido la observación de Kardiner: un hindú o un esquimal pueden soñar Edipo sin estar por ello sometidos al complejo, sin «tener el complejo»[34]. Para que Edipo sea ocupado son indispensables un cierto número de condiciones: es preciso que el campo de producción y de reproducción sociales se haga independiente de la reproducción familiar, es decir, de la máquina territorial que declina alianzas y filiaciones; es preciso que en favor de esta independencia los fragmentos de cadena separables se conviertan en un objeto separado trascendente que aplaste su polivocidad; es preciso que el objeto separado (falo) realice una especie de pliegue, de aplicación o de proyección, proyección del campo social definido como conjunto de partida sobre el campo familiar, ahora definido como conjunto de llegada, e instaure una red de relaciones bi-unívocas entre ambos. Para que Edipo sea ocupado no basta con que sea un límite o un representado desplazado en el sistema de la representación, es preciso que *emigre* al seno de este sistema y que él mismo vaya a ocupar el lugar de representante del deseo. Estas condiciones, inseparables de los paralogismos del inconsciente, son realizadas en la formación capitalista —todavía implican algunos arcaísmos tomados de las formaciones imperiales bárbaras, principalmente la posición del objeto trascendente. El estilo capitalista fue perfectamente descrito por Lawrence, «nuestro orden de cosas democrático, industrial, estilo mi-amorcito-querido-quiero-ver-a-mamá». Ahora bien, por una parte, es evidente que las formaciones primitivas no cumplen en modo alguno esas condiciones. Precisamente porque la familia, abierta sobre las alianzas, es coextensiva y adecuada al campo social histórico, porque anima la propia reproducción social, porque moviliza o hace pasar los fragmentos separables sin convertirlos nunca en objeto separado — ninguna proyección, ninguna aplicación es posible que responda a la fórmula edípica 3 + 1 (los cuatro esquinas del campo replegadas en 3, como un mantel, más el término trascendente realizando el plegado). «Hablar, cambiar, bailar y dejar correr, hasta orinar en el seno de la comunidad de los hombres...», dice el propio Parin para expresar la fluidez de los flujos y de los códigos primitivos[35].

34. Abraham Kardiner, *The Individual and his Society,* pág. 248.

35. Paul Parin y col., *Les Blancs pensent trop,* 1963, tr. fr. Payot, pág. 432. Sobre la coextinsividad de los matrimonios con el campo social primitivo, cf. las observaciones de Jaulin, *La Paix blanche,* pág. 256: «Los matrimonios no están regidos por leyes de parentesco, obedecen a una dinámica mucho más compleja, menos petrificada, cuya invención utiliza un número más importante de coordenadas... Los matrimonios son más fácilmente una especulación sobre el futuro que sobre el pasado, y de todos modos esos matrimonios y su especulación son muestra de lo complejo, no de lo elemental, nunca de lo petrificado. La razón no es en modo alguno que el hombre no conoce las leyes más que para violarlas...», tontería del concepto de transgresión.

En el seno de la sociedad primitiva siempre se permanece en el 4 + n, en el sistema de los antepasados y de los aliados. En vez de pretender que Edipo aquí no acabe de existir, mejor pretender que no llega a empezar; siempre nos detenemos ante el 3 + 1 y, si hay un Edipo primitivo, es un neg-Edipo, en el sentido de una neg-entropía. Edipo es límite o representado desplazado, pero de tal modo que cada miembro del grupo siempre está más acá o más allá, sin ocupar nunca la posición (he ahí lo que Kardiner supo ver en la fórmula que citamos). La colonización proporciona la existencia a Edipo, pero un Edipo resentido por lo que es, pura opresión, en la medida que supone que estos Salvajes están privados del control de su producción social, maduros para ser plegados con lo único que les queda, y, aún, la reproducción familiar que se les impone edipizada no menos que alcohólica o enfermiza.

Por otra parte, cuando en la sociedad capitalista las condiciones se cumplen, no debemos creer por ello que Edipo deja de ser lo que es, simple representado desplazado que viene a ocupar el lugar del representante del deseo, cogiendo al inconsciente en la trampa de sus paralogismos, aplastando toda la producción deseante, sustituyendo en ella un sistema de creencias. Nunca es causa: Edipo depende de una catexis social previa de un determinado tipo, apta para volcarse sobre las determinaciones de familia. Se objetará que tal principio quizás vale para el adulto, pero no para el niño. Pero, precisamente, Edipo empieza en la cabeza del padre. Y no con un comienzo absoluto: no se forma más que a partir de las catexis que el padre efectúa sobre el campo social histórico. Y si pasa al hijo, no es en virtud de una herencia familiar, sino de una relación mucho más compleja que depende de la comunicación de los inconscientes. De tal modo que, incluso en el niño, lo cargado o catexizado a través de los estímulos familiares es aún el campo social y todo un sistema de cortes y de flujos extra-familiares. Que el padre sea primero con respecto al niño sólo puede comprenderse analíticamente en función de esa otra primacía, la de las catexis y contracatexis sociales con respecto a las catexis familiares: más adelante lo veremos al nivel de un análisis de los delirios. Pero si Edipo ya aparece como un efecto es porque forma un conjunto de llegada (la familia que se ha convertido en microcosmos) sobre el que se vuelca la producción y la reproducción capitalistas, cuyos órganos y agentes no pasan del todo por una codificación de los flujos de alianza y filiación, sino por una axiomática de los flujos descodificados. La formación de soberanía capitalista desde ese momento necesita de una formación colonial íntima que le responda, sobre la que se aplica y sin la cual no apresaría las producciones del inconsciente.

¿Qué decir, en esas condiciones, de la relación etnología-psicoanálisis?

¿Hay que contentarse con un paralelismo inseguro en el que ambos se miran con perplejidad, oponiendo dos sectores irreductibles del simbolismo? ¿Un sector social de los símbolos y un sector sexual que constituiría una especie de universal privado, de universal-individual? (entre ambos, transversales, puesto que el simbolismo social puede convertirse en materia sexual y la sexualidad en rito de agregación social). Pero el problema así planteado es demasiado teórico. Prácticamente, el psicoanalista a menudo tiene la pretensión de explicar al etnólogo lo que quiere decir el símbolo: quiere decir el falo, la castración, el Edipo. Pero el etnólogo pregunta otra cosa y se pregunta sinceramente *para qué pueden servirle* las interpretaciones psicoanalíticas. La dualidad, por tanto, se desplaza, ya no está entre dos sectores, sino entre dos clases de cuestiones: «¿Qué quiere decir eso?» y «¿Para qué sirve?» Para qué sirve no sólo al etnólogo, sino para qué sirve y cómo funciona en la formación misma que utiliza el símbolo[36]. Lo que una cosa quiere decir no es seguro que sirva para lo que es. Por ejemplo, es posible que Edipo no sirva para nada, ni a los psicoanalistas ni al inconsciente. ¿Para qué serviría el falo, inseparable de la castración que nos retira su uso? Se dice, por supuesto, que no hay que confundir el significado con el significante. Pero, ¿el significante nos permite salir de la cuestión «qué quiere decir eso»? ¿es algo más que esta misma cuestión cerrada? Aún estamos en el domino de la representación. Los verdaderos malentendidos, los malentendidos prácticos entre etnólogos (o helenistas) y psicoanalistas, no provienen de un desconocimiento o de un reconocimiento del inconsciente, de la sexualidad, de la naturaleza fálica del simbolismo. Sobre este punto todo el mundo en principio podría estar de acuerdo: todo es sexual y sexuado de un cabo a otro. Todo el mundo lo sabe, empezando por los usuarios. Los malentendidos prácticos provienen más bien de la diferencia profunda entre ambas clases de cuestiones. Sin nunca formularlo claramente, los etnólogos y los helenistas piensan que un símbolo no se define por lo que quiere decir, sino por lo que hace y lo que se hace de él. Eso siempre quiere decir el falo, o algo parecido, sólo que lo que eso quiere decir no dice para qué sirve eso. En una palabra, no hay interpretación etnológica por la simple razón de que no hay material etnográfico: sólo hay usos y funcionamientos. Sobre este punto es posible que los etnólogos tengan muchas cosas que enseñar a los psicoanalistas: sobre la inimportancia del «qué quiere decir eso». Cuando los helenistas se oponen al Edipo freudiano, debemos evitar creer que oponen otras interpre-

36. Roger Bastide ha desarrollado sistemáticamente la teoría de los dos sectores simbólicos, *Sociologie et psychanalyse,* P.U.F., 1950. Sin embargo, partiendo de un punto de vista al principio análogo, E. R. Leach desplaza la dualidad, la hace pasar entre la cuestión del sentido y la del uso, y de ese modo cambia el ámbito del problema: cf. «Magical Hair».

taciones a la interpretación psicoanalítica. Es posible que los etnólogos y los helenistas coaccionen a los psicoanalistas a que por fin descubran algo similar: a saber, que no hay material inconsciente ni interpretación psicoanalítica, sino sólo usos, usos analíticos de las síntesis del inconsciente, que ya no se dejan definir por la asignación de un significante ni por la determinación de significados. Cómo marcha eso es la única cuestión. El esquizoanálisis renuncia a toda interpretación, ya que deliberadamente renuncia a descubrir un material inconsciente: el inconsciente no quiere decir nada. En cambio, el inconsciente construye máquinas, que son las del deseo, y cuyo uso y funcionamiento el esquizoanálisis descubre en la inmanencia con las máquinas sociales. El inconsciente no dice nada, maquina. No es expresivo o representativo, sino productivo. Un símbolo es únicamente una máquina social que funciona como máquina deseante, una máquina deseante que funciona en la máquina social, una catexis de la máquina social por el deseo.

A menudo se ha dicho y demostrado que una institución, no más que un órgano, no se explicaba por su uso. Una formación biológica, una formación social no se forman de la misma manera como funcionan. De ese modo, no hay funcionalismo biológico, sociológico, lingüístico, etc., al nivel de los grandes conjuntos especificados. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las máquinas deseantes en tanto que elementos moleculares: en este caso, el uso, el funcionamiento, la producción, la formación, forman una unidad. Y esta síntesis de deseo explica, bajo tales o cuales condiciones determinadas, los conjuntos molares *con* su uso específico en un campo biológico, social o lingüístico. Las grandes máquinas molares suponen vínculos preestablecidos que su funcionamiento no explica, puesto que se desprenden de él. Sólo las máquinas deseantes producen los vínculos según los cuales funcionan, y funcionan improvisándolos, inventándolos, formándolos. Un funcionalismo molar, por tanto, es un funcionalismo que no ha ido bastante lejos, que no ha alcanzado esas regiones donde el deseo maquina, independientemente de la naturaleza macroscópica de lo que maquina: elementos orgánicos, sociales, lingüísticos, etc., puestos a cocer todos juntos en una misma marmita. El funcionalismo no debe conocer otras unidades-multiplicidades que las máquinas deseantes mismas y las configuraciones que forman en todos los sectores de un campo de producción (el «hecho total»). Una cadena mágica reúne vegetales, trozos de órganos, un pedazo de vestido, una imagen de papá, fórmulas y palabras: no nos preguntaremos lo que eso quiere decir, sino qué máquina está de ese modo montada, qué flujos y qué cortes, con respecto a otros cortes y otros flujos. Al analizar el simbolismo de la rama bifurcada en los Ndembu, Victor

Turner muestra que los nombres que se le dan forman parte de una cadena que asimismo moviliza las especies y propiedades de los árboles de la que es sacada, los nombres de esas especies y los procedimientos técnicos con los que es tratada. Se extrae tanto de los flujos materiales como en las cadenas significantes. El sentido exegético (lo que se dice de la cosa) no es más que un elemento entre otros, y es menos importante que el uso operatorio (lo que se hace de ella) o el funcionamiento posicional (la relación con otras cosas en un mismo complejo), según los cuales el símbolo nunca está en una relación bi-unívoca con lo que querría decir, sino que siempre posee una multiplicidad de referentes, «siempre multivocal y polívoco»[37]. Al analizar el objeto mágico *buti* de los kukuya del Congo, Pierre Bonafé muestra cómo es inseparable de las síntesis prácticas que lo producen, lo registran y lo consumen: la conexión parcial y no específica que compone fragmentos del cuerpo con los de un animal; la disyunción inclusiva que registra el objeto en el cuerpo del sujeto y lo transforma en hombre-animal; la conjunción residual que hace sufrir al «resto» un largo viaje antes de enterrarlo o sumergirlo[38]. Si los etnólogos en la actualidad vuelven a estar interesados por el concepto hipotético de fetiche se debe, ciertamente, a la influencia del psicoanálisis. Sin embargo, parece que el psicoanálisis les da tantas razones para dudar de la noción como de atraer su atención. El etnólogo tiene la sensación de que hay un problema de poder político, de fuerza económica, de poder religioso inseparable del fetiche, incluso cuando su uso es individual y privado. Por ejemplo, el cabello, los ritos de corte y de peinado: ¿es interesante llevar estos ritos a la entidad falo como si significase la «cosa separada» y encontrar en todas partes al padre como representante simbólico de la separación? ¿No es quedar al nivel de lo que eso quiere decir? El etnólogo se encuentra ante un flujo de cabello, los cortes de

37. Victor W. Turner, «Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual», en *Myth and Cosmos,* Natural History Press, 1967, págs. 249-269.

38. . Pierre Bonnafé, «Objet magique, sorcellerie et fétichisme», *Nouvelle revue de psychanalyse,* núrn. 2, 1970 («Los kukuya afirman que la naturaleza del objeto es poco importante: lo esencial es que actúe»). Cf. también Alfred Adler, *L'Ethnologue et les fetiches.* El interés de este número de la N.R.Ps. consagrado a los «objetos del fetichismo» radica en que los etnólogos no oponen una teoría a otra, sino que se preguntan sobre el alcance de las interpretaciones psicoanalíticas en función de su propia práctica de etnólogos y de las prácticas sociales que estudian. En una memoria titulada *Les interprétations de Turner* (Faculté de Nanterre), Eric Laurent ha sabido plantear profundamente los problemas de método a este respecto: la necesidad de efectuar una serie de inversiones y de privilegiar el uso sobre la exégesis o la justificación, la productividad sobre la expresividad, el estado contemporáneo del campo social sobre los mitos cosmológicos, el ritual precisado sobre los modelos estructurales, el «drama social», la táctica y la estrategia políticas sobre los diagramas de parentesco.

ese flujo, lo que pasa de un estado a otro a través del corte. Como dice Leach, el cabello en tanto que objeto parcial o parte separable del cuerpo no representa un falo agresor y separado; *es* algo en sí mismo, una pieza material en un aparato de agredir, en una máquina de separar.

Una vez más, no se trata de saber si el fondo de un rito es sexual o si hay que tener en cuenta dimensiones políticas, económicas y religiosas que irían más allá de la sexualidad. En tanto que se plantee el problema de ese modo, en tanto que se imponga una elección entre la libido y el numen, se acentuará el malentendido entre etnólogos y psicoanalistas — del mismo modo como no deja de acentuarse entre helenistas y psicoanalistas a propósito de Edipo. Edipo, el déspota del pie deforme, es evidentemente toda una historia política que enfrenta a la máquina despótica con la vieja máquina territorial primitiva (de donde la negación y la persistencia de la autoctonía, señaladas por Lévi-Strauss). Pero esto no es suficiente, por el contrario, para desexualizar el drama. De hecho, se trata de saber cómo se conciben la sexualidad y la catexis libidinal. ¿Hay que relacionarlas con un acontecimiento o con un «sentimiento», que permanece a pesar de todo familiar e íntimo, el íntimo sentimiento edípico, incluso cuando es interpretado estructuralmente, en nombre del significante puro? ¿O bien hay que abrirlas a las determinaciones de un campo social histórico donde lo económico, lo político, lo religioso están catexizados por la libido por sí mismos, y no son los derivados de un papá-mamá? En el primer caso se consideran grandes conjuntos molares, grandes máquinas sociales — lo económico, lo político, etc. — con el riesgo de buscar *lo que quieren decir* al aplicarlos a un conjunto familiar abstracto que se considera que contienen el secreto de la libido: de ese modo permanecemos en el marco de la representación. En el segundo caso superamos estos grandes conjuntos, comprendida la familia, llegando a los elementos moleculares que forman las piezas y engranajes de máquinas deseantes. Buscamos de qué modo *funcionan* esas máquinas deseantes, de qué modo catexizan y subdeterminan las máquinas sociales que a gran escala constituyen. De ese modo llegamos a las regiones de un inconsciente productivo, molecular, micrológico o micropsíquico, que ya no quiere decir nada y ya no representa nada. La sexualidad ya no es considerada como una energía específica que une personas derivadas de los grandes conjuntos, sino como la energía molecular que conecta moléculas-objetos parciales (libido), que organiza disyunciones inclusivas sobre la molécula gigante del cuerpo sin órganos (numen), y distribuye los estados según dominios de presencia o zonas de intensidad (voluptas). Pues las máquinas deseantes son exactamente eso: la microfísica del inconsciente,

los elementos del micro-inconsciente. Sin embargo, en tanto que tales, nunca existen independientemente de los conjuntos molares históricos, de las formaciones sociales macroscópicas que estadísticamente constituyen. En este sentido no hay más que el deseo y lo social. Bajo las catexis conscientes de las formaciones económicas, políticas, religiosas, etc., hay catexis sexuales inconscientes, micro-catexis que manifiestan el modo como el deseo está presente en un campo social y cuyo campo se asocia como el dominio estadísticamente determinado que le está vinculado. Las máquinas deseantes funcionan en las máquinas sociales, como si guardasen su propio régimen en el conjunto molar que, por otra parte, forman al nivel de los grandes números. Un símbolo, un fetiche, son manifestaciones de máquina deseante. La sexualidad no es en modo alguno una determinación molar representable en un conjunto familiar, es la subdeterminación molecular funcionando en los conjuntos sociales, y secundariamente familiares, que trazan el campo de presencia y de producción del deseo: todo un inconsciente no-edípico que producirá a Edipo sólo como una de sus formaciones estadísticas secundarias («complejos»), al final de una historia que pone en juego el devenir de las máquinas sociales, con su régimen comparado al de las máquinas deseantes.

* * *

Aunque la representación siempre es una represión general-represión de la producción deseante, lo es, sin embargo, de muy diversas maneras, según la formación social considerada. El sistema de la representación a nivel profundo tiene tres elementos: el representante reprimido, la representación reprimente y el representado desplazado. Pero las instancias que vienen a efectuarlas son variables, hay migraciones en el sistema. No tenemos ninguna razón para creer en la universalidad de un solo y mismo aparato de represión socio-cultural. Podemos hablar de un coeficiente de afinidad más o menos grande entre las máquinas sociales y las máquinas deseantes, según que sus regímenes respectivos sean más o menos parecidos, según que las segundas tengan más o menos facilidad para hacer pasar sus conexiones y sus interacciones en el régimen estadístico de las primeras, según que las primeras realicen menos o más un movimiento de despegue con respecto a las segundas, según que los elementos mortíferos permanezcan presos en el mecanismo del deseo, encajados en la máquina social, o al contrario se unan en un instinto de muerte extendido en toda la máquina social y que aplasta el deseo. El factor principal en todos estos aspectos es el tipo o el género de inscripción social, su alfabeto, sus caracteres:

la inscripción sobre el socius es en efecto el agente de una represión secundaria o «propiamente dicha», que necesariamente está en relación con la inscripción deseante del cuerpo sin órganos y con la represión originaria que ésta ya ejerce en el dominio del deseo; ahora bien, esta relación es esencialmente variable. Siempre hay represión social, pero el aparato de represión varía, principalmente según lo que desempeña el papel del representante sobre el que se ejerce. Es posible, en este sentido, que los códigos primitivos, en el mismo momento en que se ejercen con un máximo de vigilancia y de extensión sobre los flujos del deseo, encadenándoles en un *sistema de la crueldad,* guarden mucha más afinidad con las máquinas deseantes que la axiomática capitalista, que, sin embargo, libera flujos descodificados. Ocurre que el deseo todavía no está cogido en la trampa, todavía no ha sido introducido en un conjunto de atolladeros, los flujos no han perdido su polivocidad y el simple representado en la representación todavía no ha tomado el lugar del representante. Para evaluar en cada caso la naturaleza del aparato.de represión y sus efectos sobre la producción deseante, hay que tener en cuenta no sólo los elementos de la representación tal como se organizan en profundidad, sino la manera como la misma representación se organiza en la superficie, sobre la superficie de inscripción del socius.

La sociedad no es cambista, el socius es inscriptor: no intercambiar, sino marcar los cuerpos, que son de la tierra. Hemos visto que el régimen de la deuda se derivaba directamente de las exigencias de la inscripción salvaje. Pues la deuda es la unidad de alianza y la alianza es la representación misma. La alianza codifica los flujos del deseo y, por la deuda, realiza en el hombre una memoria de las palabras. Reprime la gran memoria filiativa intensa y muda, el influjo germinal como representante de los flujos no codificados que lo sumergiría todo. La deuda compone las alianzas con las filiaciones, que se han vuelto extensas, para formar y forjar un sistema en extensión (representación) sobre la represión de las intensidades nocturnas. La alianza-deuda responde a lo que Nietzsche describía como el trabajo prehistórico de la humanidad: servirse de la mnemotecnia más cruel, en plena carne, para imponer una memoria de las palabras sobre la base de la represión de la vieja memoria bio-cósmica. He ahí por qué es tan importante ver en la deuda una consecuencia directa de la inscripción primitiva, en lugar de convertirla (y convertir a las inscripciones mismas) en un medio indirecto del intercambio universal. La cuestión que Mauss al menos dejó abierta: ¿es anterior la deuda con respecto al intercambio o no es más que un modo de intercambio, un medio al servicio del intercambio?, Lévi-Strauss parece que la cierra con una respuesta categórica:

la deuda no es más que una superestructura, una forma consciente en la que se monetiza la realidad social inconsciente del intercambio[39]. No se trata de una discusión teórica sobre los fundamentos; toda la concepción de la práctica social y los postulados transmitidos por esta práctica se encuentran aquí introducidos; y todo el problema del inconsciente. Pues si el intercambio es el fondo de todas las cosas, ¿por qué es preciso que no tenga el aspecto de un intercambio? ¿Por qué es preciso que sea una donación, o una contradonación y no un intercambio? ¿Y por qué es preciso que el donador, para mostrar que ni siquiera espera un intercambio diferido, actúe como el que ha sido robado? El robo impide a la donación y la contradonación que entren en una relación de intercambio. El deseo ignora el intercambio, *no conoce más que el robo y la donación,* a veces uno dentro del otro bajo el efecto de una homosexualidad primaria. Así por ejemplo, la máquina amorosa anti-intercambio que Joyce encuentra en los *Exilados,* y Klossowski en *Roberte.* «Todo ocurre como si, en la ideología gourmantché, una mujer sólo pudiese ser dada (y así tenemos el lityuatieli) o arrebatada, raptada, en cierta manera robada (y así tenemos el lipwotali); toda unión que pueda aparecer demasiado claramente como el resultado de un intercambio directo entre dos linajes o segmentos de linajes está, en esta sociedad, si no prohibida, ampliamente desaprobada»[40]. ¿Diremos que si el deseo ignora el intercambio es porque el intercambio es el inconsciente del deseo? ¿Sería ello en virtud de las exigencias del intercambio generalizado? Pero, ¿con qué derecho podemos declarar que los cortes de deuda son secundarios con respecto a una totalidad «más real»? Sin embargo, el intercambio es conocido, perfectamente conocido —pero como lo que debe ser conjurado, encajonado, severamente cuadriculado, para que no desarrolle ningún valor correspondiente como valor de intercambio que introduciría la pesadilla de una economía mercantil. El mercado primitivo procede por regateo más que por fijación de un equivalente que implicaría una descodificación de los flujos y el desmoronamiento del modo de inscripción sobre el socius. Nos vemos

39. Lévi-Strauss, «Introduction à l'ouvre de Marcel Mauss», en Mauss, *Sociologie et anthropologie,* P.U.F., págs. 38-39 (tr. cast. Ed. Tecnos, 1979). Y *Structures élémentai- res de la parenté,* pág. 209: «Explicar por qué el sistema de intercambio generalizado ha permanecido subyacente y a qué causas es debido el hecho de que el sistema explícito esté formulado en términos muy diferentes.» Cómo a partir de este principio Lévi- Strauss llega a una concepción del inconsciente como forma vacía, indiferente a las pulsiones del deseo, cf. *Anthropologie structurale,* pág. 224. Cierto es que la serie de las *Mythologiques* elabora una teoría de los códigos primitivos, codificaciones de flujos y de órganos, que desborda por todas partes semejante concepción basada en el intercambio.

40. Michel Cartry, «Clans, lignages et groupements familiaux chez les Gourt- mantché», *L'Homme,* avril 1966, pág. 74.

conducidos al punto de partida: que el intercambio sea inhibido no declara nada en favor de su realidad primera, sino que demuestra, al contrarío, que lo esencial no es intercambiar, sin inscribir, marcar. Y cuando se convierte al intercambio en una realidad inconsciente, por más que se invoquen los derechos de la estructura y la necesaria inadecuación de las actitudes y de las ideologías con respecto a esa estructura, no se hace más que hipostasiar los principios de una psicología cambista para dar cuenta de instituciones de las que, por otra parte, se reconoce que no pertenecen al intercambio. Y sobre todo, ¿no reducimos así al inconsciente a una *forma vacía* en la que el deseo mismo está ausente y expulsado? Una forma tal puede definir un preconsciente, pero de seguro no el inconsciente. Pues si es verdad que el inconsciente no tiene material o contenido, ciertamente no es en provecho de una forma vacía, sino porque siempre es una máquina funcionante, máquina deseante y no estructura anoréxica.

La diferencia entre máquina y estructura aparece en los postulados que animan implícitamente la concepción estructural cambista del socius, con los correctivos que es preciso introducir para que la estructura pueda funcionar. En primer lugar, difícilmente se evita en las estructuras de parentesco el hacer como si las alianzas se derivasen de las líneas de filiación y de sus relaciones, aunque las alianzas laterales y los bloques de deuda condicionen las filiaciones extensas en el sistema en extensión, y no a la inversa. En segundo lugar, se tiende a convertir a este último en una combinatoria lógica, en lugar de tomarlo por lo que es, sistema físico en el que se reparten las intensidades, de las que unas se anulan y bloquean una corriente, de las que otras hacen pasar la corriente, etc.: la objeción que dice que las cualidades desarrolladas en el sistema no son tan sólo objetos físicos, «sino también dignidades, cargos, privilegios», parece indicar un desconocimiento del papel de los inconmesurables y de las desigualdades en las condiciones del sistema. Precisamente, en tercer lugar, la concepción estructural cambista tiende a postular una especie de equilibrio de precios, de equivalencia o igualdad primeras en los principios, incluso si explica que las desigualdades se introducen necesariamente en las consecuencias. Nada es más significativo, a este respecto, que la polémica entre Lévi-Strauss y Leach sobre el matrimonio kachin; al invocar un «conflicto entre las condiciones igualitarias del intercambio generalizado y sus consecuencias aristocráticas», Lévi-Strauss actúa como si Leach creyese que el sistema estaba en equilibrio. Sin embargo, el problema es muy distinto: se trata de saber si el desequilibrio es patológico y de consecuencia, como cree

Lévi-Strauss, o si es funcional y de principio, como piensa Leach[41]. ¿La inestabilidad es derivada con respecto a un ideal de intercambio, o bien ya dada en los presupuestos, comprendida en la heterogeneidad de los términos que componen las prestaciones y contraprestaciones? Cuantas más atención se conceda a las transacciones económicas y políticas que las alianzas transmiten, a la naturaleza de las contraprestaciones que vienen a compensar el desequilibrio de las prestaciones de mujeres, y generalmente a la manera original como el conjunto de las prestaciones es evaluado en una sociedad particular, mejor aparece el carácter necesariamente abierto del sistema en extensión, así como el mecanismo primitivo de la plusvalía como plusvalía de código. Pero —y éste es el cuarto punto— la concepción cambista necesita postular un sistema cerrado, estadísticamente cerrado, y aportar a la estructura el apoyo de una convicción psicológica («la confianza en que el ciclo se volverá a cerrar»). No sólo la apertura esencial de los bloques de deudas según las alianzas laterales y las generaciones sucesivas, sino sobre todo la relación de las formaciones estadísticas con sus elementos moleculares se encuentran remitidas entonces a la simple realidad empírica en tanto que inadecuada al modelo estructural[42]. Ahora bien, todo esto, en último lugar, depende de un postulado que grava tanto a la etnología cambista como ha determinado a la economía política burguesa: la reducción de la reproducción social a la esfera de la circulación. Se retiene el movimiento objetivo aparente tal como está descrito en el socius, sin tener en cuenta la instancia real que lo inscribe y las fuerzas, económicas y políticas, con las que está inscrito; no se ve que la alianza es la forma bajo la que el socius se apropia las conexiones de trabajo en el régimen disyuntivo de sus inscripciones. «Desde el punto de vista de las relaciones de producción, en efecto, la circulación de las mujeres aparece como una repartición de la fuerza de trabajo, pero, en la representación ideológica que la sociedad se da de su base económica, este aspecto se borra ante las relaciones de intercambio que, sin embargo, son simplemente la forma que esta repartición toma en la esfera de la circulación: al aislar el momento de la circulación en el proceso de reproducción, la etnología ratifica esta representación» y proporciona toda su extensión colonial a la economía burguesa[43]. En ese sentido, creemos que lo

41. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté,* págs. 306-308, y sobre la manera como presenta la tesis de Leach, cf. págs. 276 y sg. Pero, sobre esta misma tesis, cf. Leach, *Critique de l'anthropologie,* 1966, tr. fr. P.U.F., págs. 152-154, 172-174.

42. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires,* págs. 222-223 (cf. la comparación estadística con los ciclistas).

43. Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives,* Maspero, 1969, pág. 164.

esencial no es el intercambio y la circulación que dependen estrechamente de las exigencias de la inscripción, sino la inscripción misma, con sus rasgos de fuego, su alfabeto en los cuerpos y sus bloques de deudas. Nunca la estructura blanda funcionaría, y no haría circular, sin el duro elemento maquínico que preside las inscripciones.

Las formaciones salvajes son orales, vocales, pero no porque carezcan de un sistema gráfico: un baile sobre la tierra, un dibujo sobre una pared, una marca sobre el cuerpo, son un sistema gráfico, un geografismo, una geografía. Estas formaciones son orales precisamente porque tienen un sistema gráfico independiente de la voz, que no se ajusta ni se subordina a ella, pero le es conectado, coordinado «en una organización en cierta manera radiante» y pluridimensional. (Y es preciso decir lo contrario de la escritura lineal: las civilizaciones no cesan de ser orales más que a fuerza de perder la independencia y las dimensiones propias del sistema gráfico; es al ajustarse a la voz que el grafismo la suplanta e induce una voz ficticia). Leroi-Gourhan ha descrito admirablemente estos dos polos heterogéneos de la inscripción salvaje o de la representación territorial: la pareja voz-audición y mano-grafía[44]. ¿Cómo funciona una máquina de ese tipo? Pues funciona: la voz es como una voz de alianza, a la que se coordina sin semejanza una grafía, del lado de la filiación extensa. Sobre el cuerpo de la muchacha se coloca la calabaza de la excisión. Proporcionada por el linaje del marido, la calabaza sirve de conductor a la voz de alianza; pero el grafismo debe ser trazado por un miembro del clan de la muchacha. La articulación de los dos elementos se realiza sobre el propio cuerpo y constituye el signo, que no es semejanza o imitación, ni efecto de significante, sino posición y producción de deseo: «Para que la transformación de la muchacha sea plenamente efectiva, es preciso que se realice un contacto directo entre el vientre de ésta, por una parte, y la calabaza y los signos inscritos sobre ella, por otra. Es preciso que la muchacha se impregne físicamente de los signos de la procreación y se los incorpore. La significación de los ideogramas nunca es enseñada a las muchachas durante su iniciación. El signo actúa por su inscripción en el cuerpo... La inscripción de una marca en el cuerpo no sólo tiene aquí valor de mensaje, sino que es un instrumento de acción que actúa sobre el mismo cuerpo... Los signos dominan las cosas que significan y el artesano de los signos, en vez de ser un simple imitador, realiza una obra que recuerda la obra divina»[45]. Pero, ¿cómo explicar el papel de la vista, indicado

44. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole, technique et langage,* Albin- Michel, 1964, págs. 270 sg., 290 sg.

45. Michel Cartry, «La Calebasse de l'excision en pays gourmantché», *Journal de la Société des africanistes,* 1968, 2, págs. 223-225.

por Leroi-Gourhan, tanto en la contemplación del rostro que habla como en la lectura del grafismo manual? O más específicamente: ¿en virtud de qué el ojo es capaz de captar una terrible equivalencia entre la voz de alianza que inflige y obliga y el cuerpo afligido por el signo que una mano graba en él? ¿No es preciso añadir un tercer lado a los otros dos, un tercer elemento del signo: ojo-dolor, además de voz-audición y mano-grafía? El paciente en los rituales de aflicción no habla, recibe la palabra. No actúa, es pasivo bajo la acción gráfica, recibe el tampón del signo. Y su dolor, ¿qué es sino un placer para el ojo que lo mira, el ojo colectivo o divino que no está animado por ninguna idea de venganza y sólo es apto para captar la sutil relación existente entre el signo grabado en el cuerpo y la voz surgida de un rostro —entre la marca y la máscara? Entre estos dos elementos del código, el dolor es como la plusvalía que saca el ojo, captando el efecto de la palabra activa sobre el cuerpo, pero también la reacción del cuerpo en tanto que se actúa sobre él. Es a esto a lo que hay que llamar sistema de la deuda o representación territorial: voz que habla o salmodia, signo marcado en plena sangre, ojo que goza con el dolor —éstos son los tres lados de un triángulo salvaje que forma un territorio de resonancia y de retención, *teatro de la crueldad* que implica la triple independencia de la voz articulada, de la mano gráfica y del ojo apreciador. He ahí cómo la representación territorial se organiza en la superficie, cercana aún a una máquina deseante ojo-mano- voz. Triángulo mágico. Todo es activo, acciona o reacciona en ese sistema, la acción de la voz de la alianza, la pasión del cuerpo de la filiación, la reacción del ojo apreciando la declinación de ambas. Escoger la piedra que convertirá al joven guayaki en un hombre, con *bastante* daño y dolor, hendiéndola a lo largo de toda su espalda: «Debe tener un lado muy cortante» (dice Clastres en un texto admirable) «pero no como la astilla de bambú que corta demasiado fácilmente. Escoger la piedra adecuada exige, pues, la *ojeada.* Todo el aparato de esta nueva ceremonia se reduce a esto: un guijarro... Piel labrada, tierra escarificada, una sola y misma marca»[46].

El gran libro de la etnología moderna es menos el *Essai sur le don* de Mauss que la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Al menos debería serlo. Pues la *Genealogía,* la segunda disertación, es una tentativa y un logro sin igual para interpretar la economía primitiva en términos de deuda, en la relación acreedor-deudor, eliminando toda consideración de intercambio o de interés «a la inglesa». Y si son eliminados de la psicología no es para colocarlos en la estructura. Nietzsche tenía un material muy pobre, el derecho germánico

46. Pierre Clastres, *Chroniques des Indiens Guayaki,* Plon, 1972.

antiguo y algo de derecho hindú. Pero no vacila como Mauss entre el intercambio y la deuda (Bataille tampoco dudará, bajo la inspiración nietzscheana que le dirige). Nunca se ha planteado de forma tan extremada el problema fundamental del socius primitivo, que es el de la inscripción, del código, de la marca. El hombre debe constituirse por la represión del influjo germinal intenso, gran memoria bio-cósmica que haría pasar el diluvio sobre todo intento de colectividad. Pero, al mismo tiempo, ¿cómo proporcionarle una nueva memoria, una memoria colectiva que sea la de las palabras y de las alianzas, que decline las alianzas con las filiaciones extensas, que le dote de facultades de resonancia y de retención, de extracción y de separación, y que opere de ese modo la codificación de los flujos de deseo como condición del socius? La respuesta es sencilla, es la deuda, son los bloques de deuda abiertos, móviles y finitos, esta extraordinaria composición de voz parlante, cuerpo marcado y ojo gozoso. Toda la estupidez y arbitrariedad de las leyes, todo el dolor de las iniciaciones, todo el aparato perverso de la educación y la represión, los hierros al rojo y los procedimientos atroces no tienen más que un sentido: *enderezar* al hombre, marcarlo en su carne, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor que, en ambos lados, es asunto de la memoria (una memoria tendida hacia el futuro). En vez de ser una apariencia que toma el intercambio, la deuda es el efecto inmediato o el medio directo de la inscripción territorial e incorporal. La deuda proviene directamente de la inscripción. Una vez más no se invocará ni venganza ni resentimiento (no es sobre esa tierra que crecen, no más que el Edipo). Que los inocentes sufran todas las marcas en sus cuerpos se origina en la autonomía respectiva de la voz y el grafismo, y también del ojo autónomo que de ello obtiene placer. No es que se sospeche con anterioridad que cada uno será un futuro mal deudor; más bien sería lo contrario. Es al mal deudor al que debemos comprender como si las marcas no hubiesen «agarrado» suficientemente en él, como si estuviese o hubiese sido desmarcado. No ha hecho más que ampliar más allá de los límites permitidos la distancia que separaba la voz de alianza y el cuerpo de filiación, hasta el punto que es preciso restablecer el equilibrio con un aumento de dolor. Nietzsche no lo dice, mas, ¿qué importa? Pues es ahí donde encuentra la terrible ecuación de la deuda, daño causado = dolor a sufrir. ¿Cómo explicar, pregunta, que el dolor del criminal pueda servir de «equivalente» al daño que ha causado? ¿Cómo puede «pagarse» con sufrimiento? Es preciso invocar un ojo que de ello obtenga placer (no tiene nada que ver con la venganza): lo que el propio Nietzsche llama el ojo evaluador o el ojo de los dioses de espectáculos crueles, «¡hasta tal punto el castigo tiene aires de fiesta!» Hasta tal punto el do-

lor forma parte de una vida activa y de una mirada complaciente. La ecuación daño = dolor no tiene nada de cambista, y muestra que en este caso límite la misma deuda no tenía nada que ver con el intercambio. Simplemente, el ojo obtiene del dolor que contempla una plusvalía de código, que compensa la relación rota entre la voz de alianza a la que el criminal ha faltado y la marca que no había penetrado suficientemente en su cuerpo. El crimen, ruptura de conexión fono-gráfica, restablecida por el espectáculo del castigo: justicia primitiva, la representación territorial lo ha *previsto* todo.

Lo ha previsto todo, codificando el dolor y la muerte —salvo la manera como su propia muerte le iba a llegar desde fuera. «Llegan como el destino, sin causa, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado *distintos* para ser ni siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen: en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, un engranaje soberano dotado de vida, en el que cada parte, cada función, ha sido delimitada y determinada, en el que nada tiene sitio si primero no posee una significación con respecto al conjunto. Estos organizadores natos no saben lo que es culpa, responsabilidad, consideración; en ellos reina aquel terrible egoísmo del artista de mirada de bronce y que de antemano se sabe justificado en su obra, por toda la eternidad, lo mismo que la madre en su hijo. No es en ellos, lo adivinamos, donde germinó la mala conciencia —pero sin ellos esta horrible planta no habría crecido, no existiría si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, de su tiranía de artistas, una ingente cantidad de libertad fue arrojada del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, coaccionada a la fuerza a pasar al estado latente»[47]. Es aquí que Nietzsche habla de corte, de ruptura, de salto. ¿Quiénes son *esos* que llegan como la fatalidad? («una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, colocan sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez infinitamente superior en número, pero todavía informe...»). Incluso los más viejos mitos africanos nos hablan de esos hombres rubios. Son los *fundadores del Estado.* Nietzsche establecerá también otros cortes: los de la ciudad griega, del cristianismo, del humanismo democrático y burgués, de la sociedad industrial, del capitalismo y del socialismo. Pero es posible que todos, por motivos diversos, supongan este primer gran corte, aunque también pretendan rechazarlo y llenarlo. Es posible que, espiritual o temporal,

47. Nietzsche, *Genealogía de la moral,* II, 17.

tiránico o democrático, capitalista o socialista, *no haya habido nunca más que un solo Estado,* el perro-Estado que «habla en humaradas y aullidos». Además, Nietzsche sugiere cómo procede ese nuevo socius: un terror sin precedentes, con respecto al cual el antiguo sistema de la crueldad, las formas de enderezamiento y de castigo primitivas, no son nada. Una destrucción concertada de todas las codificaciones primitivas o, peor aún, su conservación irrisoria, su reducción a piezas secundarias de la nueva máquina, y el nuevo aparato de represión. Lo que era esencial en la máquina de inscripción primitiva, los bloques de deudas móviles, abiertos y finitos, «las parcelas de destino», se halla preso en un inmenso engranaje *que vuelve a la deuda infinita* y ya no forma más que una sola y misma aplastante fatalidad: «Será preciso desde entonces que la perspectiva de una liberación desaparezca de una vez por todas en la bruma pesimista, será preciso desde entonces que la mirada desesperada se desaliente ante un imposibilidad de hierro...». La tierra se convierte en un asilo de alienados.

* * *

La instauración de la máquina despótica o del socius bárbaro puede ser resumida del siguiente modo: nueva alianza y filiación directa. El déspota recusa las alianzas laterales y las filiaciones extensas de la antigua comunidad. Impone una nueva alianza y se coloca en filiación directa con el dios: el pueblo debe seguir. Saltar a una nueva alianza, romper con la antigua filiación; esto se expresa en una máquina extraña, o más bien en una máquina de lo extraño que tiene como lugar el desierto, impone las más duras pruebas, las más secas, y manifiesta tanto la resistencia de un orden antiguo como la autentificación del nuevo orden. La máquina de lo extraño es a la vez gran máquina paranoica, puesto que expresa la lucha con el antiguo sistema, y gloriosa máquina célibe, en tanto que instala el triunfo de la nueva alianza. El déspota es el paranoico (ya no hay inconveniente en sostener semejante proposición, desde el momento en que uno se desembaraza del familiarismo propio de la concepción de la paranoia en el psicoanálisis y la psiquiatría y se ve en la paranoia un tipo de catexis de formación social). Nuevos grupos perversos propagan la invención del déspota (tal vez incluso los han fabricado para él), expanden su gloria e imponen su poder en las ciudades que fundan o que conquistan. Por todas partes por donde pasa el déspota y su ejército, doctores, sacerdotes, escribas, funcionarios, forman parte del cortejo. Se diría que la antigua complementariedad se ha deslizado para formar un nuevo socius: ya no el paranoico de selva

y los perversos de aldea o de campamento, sino el paranoico de desierto y los perversos de ciudad.

En principio, la formación bárbara despótica debe ser pensada en oposición a la máquina territorial primitiva, y se establece sobre sus ruinas: nacimiento de un imperio. Pero, en realidad, podemos captar el movimiento de esta formación cuando un imperio se separa de un imperio precedente; o incluso cuando surge el sueño de un imperio espiritual, allí donde los imperios temporales caen en decadencia. Es posible que la empresa sea ante todo militar y de conquista, es posible que ante todo sea religiosa, la disciplina militar convertida en ascetismo y cohesión internos. Es posible que el mismo paranoico sea una dulce criatura o una fiera desencadenada. Mas siempre encontramos la figura de este paranoico y de sus perversos, el conquistador y sus tropas de élite, el déspota y sus burócratas, el hombre santo y sus discípulos, el anacoreta y sus monjes, el Cristo y su san Pablo. Moisés fue la máquina egipcia en el desierto, allí instala su nueva máquina, arca santa y templo transportable, y proporciona a su pueblo una organización religiosa-militar. Para resumir la empresa de san Juan Bautista, se dice: «Juan ataca la base de la doctrina central del judaísmo, la de la alianza con Dios por una filiación que se remonta a Abraham»[48]. Ahí está lo esencial: hablamos de formación bárbara imperial o de máquina despótica cada vez que se movilizan las categorías de nueva alianza y de filiación directa. Y, cualquiera que sea el contexto de esta movilización, en relación o no con imperios precedentes, ya que a través de estas vicisitudes la formación imperial se define siempre por un cierto tipo de codificación y de inscripción que se opone a las codificaciones territoriales primitivas. Poco importa el número de la alianza: nuca alianza y filiación directa son categorías específicas que manifiestan un nuevo socius, irreductible a las alianzas laterales y a las filiaciones extensas que declinaban la máquina primitiva. Lo que define la paranoia es este poder de proyección, esta fuerza para volver a partir desde cero, de objetivar una completa transformación: el sujeto salta fuera de los cruzamientos alianza-filiación, se instala en el límite, en el horizonte, en el desierto, sujeto de un saber desterritorializado que lo liga directamente con Dios y lo conecta al pueblo. Por primera vez se retira de la vida y de la tierra algo que va a permitir juzgar la vida y sobrevolar la tierra, principio del conocimiento paranoico. Todo el juego relativo de las alianzas y de las filiaciones es llevado a lo absoluto en esta nueva alianza y esta filiación directa.

Para comprender la formación bárbara es preciso relacionarla no con

48. Jean Steinmann, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert,* Ed. du Seuil, 1959, pág. 69 (tr. cast. Ed. Aguilar, 1959).

otras formaciones del mismo género con las que compite, temporal o espiritualmente, según relaciones que mezclan lo esencial, sino con la formación salvaje primitiva a la que suplanta y que aún continúa frecuentándola. Es de este modo que Marx define la producción asiática: una unidad superior del Estado se instaura sobre la base de las comunidades rurales primitivas, que conservan la propiedad del suelo, mientras que el Estado es su verdadero propietario de acuerdo con el movimiento objetivo aparente que le atribuye el excedente de producto, le proporciona las fuerzas productivas en los grandes trabajos y le hace aparecer como la causa de las condiciones colectivas de la apropiación[49]. El cuerpo lleno como socius ya no es la tierra, sino el cuerpo del déspota, el déspota mismo o su dios. Las prescripciones y prohibiciones que a menudo le vuelven casi incapaz de actuar lo convierten en un cuerpo sin órganos. El es la única cuasi-causa, la fuente y el estuario del movimiento aparente. En lugar de separaciones móviles de cadena significante, un objeto separado ha saltado fuera de la cadena; en lugar de extracciones de flujo, todos los flujos convergen en un gran río que constituye la consumación del soberano: cambio radical de régimen en el fetiche o el símbolo. Lo que cuenta no es la persona del soberano, ni siquiera su función, que puede ser limitada. Es la máquina social la que ha cambiado profundamente: en lugar de la máquina territorial, la megamáquina de Estado, pirámide funcional que tiene al déspota en la cima, motor inmóvil, el aparato burocrático como superficie lateral y órgano de transmisión, los aldeanos en la base como piezas trabajadoras. Los stocks forman el objeto de una acumulación, los bloques de deuda se convierten en una relación infinita bajo la forma de tributo. Toda la plusvalía de código es objeto de apropiación. Esta conversión atraviesa todas las síntesis, las de producción con la máquina hidráulica, la máquina minera, la inscripción con la máquina contable, la máquina de escritura, la máquina monumental, el consumo, por último, con el mantenimiento del soberano, de su corte y de la casta burocrática. En vez de ver en el Estado el principio de una territorialización que inscribe a la gente según su residencia, debemos ver en el principio de residencia el efecto de un movimiento de desterritorialización que divide la tierra como un objeto y somete a los hombres a la nueva inscripción imperial, al nuevo cuerpo lleno, al nuevo socius.

«Llegan como el destino... existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos...» La muerte del sistema primitivo siempre llega del exterior, la historia es la de las contingencias y la de los encuentros. Como una

49. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique,* 1857, Pléiade II, pág. 314 (trad. cast. Ed. Siglo XXI y Ed. Comunicación).

nube llegada del desierto, llegan los conquistadores: «Imposible comprender cómo penetraron», cómo atravesaron «tantas altas y desérticas mesetas, tantas vastas y fértiles llanuras... No obstante están ahí y cada mañana parece crecer su número... Hablar con ellos, ¡imposible! No saben nuestra lengua»[50]. Pero esta muerte que viene de fuera es también la que subía de dentro: la irreductibiladad general de la alianza a la filiación, la independencia de los grupos de alianza, la manera como servían de elemento conductor a las relaciones económicas y políticas, el sistema de los rangos primitivos, el mecanismo de la plusvalía, todo esto ya esbozaba formaciones despóticas y órdenes de castas. ¿Cómo distinguir la manera como la comunidad primitiva desconfía de sus propias instituciones de jefatura, conjura la imagen del déspota posible que segregaría en su seno, y aquella en que amarra el símbolo vuelto irrisorio de un antiguo déspota que se impuso desde fuera, hace ya largo tiempo? No siempre resulta fácil saber si una comunidad primitiva reprime una tendencia endógena o la encuentra mal que bien después de una terrible aventura exógena. El juego de las alianzas es ambiguo: ¿estamos aún más acá de la nueva alianza o ya más allá, y como caídos en un más acá residual y transformado? (Cuestión anexa: ¿qué es la feudalidad?) Tan sólo podemos asignar el momento preciso de la formación imperial como el de la nueva alianza exógena, no sólo en el lugar de las antiguas alianzas, sino *con respecto a ellas.* Y esta nueva alianza es algo por completo diferente de un tratado, de un contrato. Pues la suprimido no es el antiguo régimen de las alianzas laterales y de las filiaciones extensas, sino tan sólo su carácter determinante. Subsisten más o menos modificadas, más o menos arregladas por el gran paranoico, puesto que proporcionan la materia de la plusvalía. Esto es lo que proporciona el carácter específico de la producción asiática: las comunidades rurales autóctonas subsisten y continúan produciendo, inscribiendo, consumiendo. Los engranajes de la máquina del linaje territorial subsisten, pero ya no son más que las piezas trabajadoras de la máquina estatal. Los objetos, los órganos, las personas y los grupos mantienen al menos una parte de su codificación intrínseca, pero estos flujos codificados del antiguo régimen son sobrecodificados por la unidad transcendente que se apropia de la plusvalía. La antigua inscripción permanece, pero enladrillada por y en la inscripción del Estado. Los bloques subsisten, pero se han convertido en ladrillos encajados y encastrados que ya no poseen más que una movilidad de encomienda. Las alianzas territoriales no son reemplazadas, sino tan sólo alianzadas a la nueva alianza; las filiaciones territoriales no son reemplazadas, sino tan sólo afiliadas a la filiación directa. Es como un

50. Kafka, *La muralla china* (tr. cast. Ed. Alianza, 1981).

inmenso derecho del primer nacido sobre toda la filiación, un inmenso derecho de primera noche sobre toda alianza. El stock filiativo se convierte en el objeto de una acumulación en la otra filiación, la deuda de alianza se convierte en una relación infinita en la otra alianza. Todo el sistema primitivo se halla movilizado, requisado por un poder superior, subyugado por nuevas fuerzas exteriores, puesto al servicio de otros fines; tan cierto es, decía Nietzsche, que lo que se llama evolución de algo es «una sucesión constante de fenómenos de sujeción más o menos violentos, más o menos independientes, sin olvidar las resistencias que sin cesar se producen, las tentativas de metamorfosis que se realizan para concurrir en la defensa y la reacción, por último, los resultados favorables de las acciones en sentido contrario».

A menudo se ha señalado que el Estado empieza (o vuelve a empezar) con dos actos fundamentales, uno llamado de territorialidad por fijación de residencia, otro llamado de liberación por abolición de las pequeñas deudas. Sin embargo, el Estado procede por eufemismo. La seudo territorialidad es el producto de una efectiva desterritorialización que sustituye los signos de la tierra por signos abstractos y convierte a la propia tierra en el objeto de una propiedad del Estado o de sus más ricos servidores y funcionarios (y no hay gran cambio, desde este *punto de vista,* cuando el Estado no hace ya más que garantizar la propiedad privada de una clase dominante de la que se distingue). La abolición de las deudas, cuando tiene lugar, es un medio de mantener la repartición de las tierras y de impedir la entrada en escena de una nueva máquina territorial, eventualmente revolucionaria y capaz de plantear o tratar en toda su amplitud el problema agrario. En otros casos en los que se realiza una redistribución, el ciclo de los créditos es mantenido, bajo la nueva forma instaurada por el Estado —el dinero. Pues, de seguro, el dinero no empieza sirviendo al comercio, o al menos no posee un modelo autónomo mercantil. La máquina despótica tiene esto en común con la máquina primitiva, la confirma a este respecto: el horror de los flujos descodificados, flujos de producción, pero también flujos mercantiles de intercambio y de comercio que escaparían al monopolio del Estado, a su cuadriculación, a su tampón. Cuando Etienne Balazs pregunta: ¿por qué no nació el capitalismo en China en el siglo XIII, donde todas las condiciones científicas y técnicas parecían sin embargo dadas?, la respuesta está en el Estado que cerraba las minas desde el momento que las reservas de metal se juzgaban suficientes y mantenía el monopolio o control estricto del comercio (el comerciante como funcionario)[51].

51. Etienne Balazs, *La Bureaucratie celeste,* Gallimard, 1968 (tr. cast. Ed. Barral, 1974), cap. XIII, «La Naissance du capitalisme en Chine» (principalmente el Estado y el dinero, y la

El papel del dinero en el comercio depende menos del propio comercio que de su control por el Estado. La relación del comercio con el dinero es sintética y no analítica. El dinero, fundamentalmente, es indisociable, no del comercio, sino del impuesto como mantenimiento del aparato del Estado. Allí mismo donde las clases dominantes se distinguen de este aparato y lo utilizan en provecho de la propiedad privada, el vínculo despótico del dinero con el impuesto permanece visible. Apoyándose en las investigaciones de Will, Michel Foucault muestra como, en algunas tiranías griegas, el impuesto sobre los aristócratas y la distribución de dinero entre los pobres son un medio para hacer llegar el dinero a los ricos, de ampliar singularmente el régimen de las deudas, de volverlo aún más fuerte, al prevenir y reprimir toda re-territorialización que pudiera realizarse a través de los datos económicos del problema agrario[52]. (Como si los griegos hubiesen descubierto a su modo lo que los americanos descubrieron después del *New- Deal:* que los elevados impuestos del Estado son propicios para los buenos negocios.) En una palabra, el dinero, la circulación del dinero, *es el medio de volver la deuda infinita.* He ahí lo que ocultan los dos actos del Estado: la residencia o territorialidad de Estado inaugura el gran movimiento de desterritorialización que subordina todas las filiaciones primitivas a la máquina despótica (problema agrario); la abolición de las deudas o su transformación contable abren la tarea de un servicio de Estado interminable que subordina todas las alianzas primitivas (problema de la deuda). El acreedor infinito, el crédito infinito ha reemplazado a los bloques de deudas móviles y finitos. Siempre hay un monoteísmo en el horizonte del despotismo: la deuda se convierte en *deuda de existencia,* deuda de la existencia de los sujetos mismos. Llega el tiempo en el que el acreedor todavía no ha prestado mientras que el deudor no para de devolver, pues devolver es un deber, pero prestar es una facultad —como en la canción de Lewis Carroll, la larga canción de la deuda infinita:

> «*Un hombre puede exigir desde luego lo que debe,*
> *pero cuando se trata del préstamo,*
> *sin duda alguna puede escoger*
> *el momento que mejor le conviene*»[53].

---

imposibilidad para los mercaderes de adquirir una autonomía, págs. 229- 300). A propósito de formaciones imperiales basadas en el control del comercio más bien que sobre los grandes trabajos, por ejemplo, en el Africa negra, cf. las observaciones de Godelier y de Suret-Canale, *Sur le mode de production asiatique,* Ed. Sociales, 1969, págs. 87-88, 120-122.

52. Michel Foucault, *La Volonté de savoir,* curso en el Collège de France, 1971.

53. Lewis Carroll, *Sylvie et Bruno,* cap. XI (tr. cast. Ed. Felmar, 1975).

El Estado despótico, tal como aparece en las condiciones más puras de la producción llamada asiática, posee dos aspectos correlativos: por una parte, reemplaza a la máquina territorial, forma un nuevo cuerpo lleno desterritorializado; por otra parte, mantiene las antiguas territorialidades, las integra en concepto de piezas u órganos de producción en la nueva máquina. De golpe adquiere la perfección porque funciona sobre la base de las comunidades rurales dispersas, como máquinas preexistentes autónomas o semiautónomas desde el punto de vista de la producción; pero, desde este mismo punto de vista, reacciona sobre ellas al producir las condiciones de grandes trabajos que exceden el poder de las distintas comunidades. Lo que se produce sobre el cuerpo del déspota es una síntesis conectiva de las antiguas alianzas con la nueva, una síntesis disyuntiva que funde las antiguas filiaciones en la filiación directa, reuniendo a todos los sujetos en la nueva máquina. Lo esencial del Estado radica en la creación de una segunda inscripción mediante la cual el nuevo cuerpo lleno, inmóvil, monumental, inmutable, se apropia de todas las fuerzas y los agentes de producción; pero esta inscripción de Estado deja subsistir las viejas inscripciones territoriales, en concepto de «ladrillos» sobre la nueva superficie. De ahí se origina, por último, la manera como se realiza la conjunción de las dos partes, las partes respectivas que son la unidad superior propietaria y las comunidades poseedoras, la sobrecodificación y los códigos intrínsecos, la plusvalía apropiada y el usufructo utilizado, la máquina de Estado y las máquinas territoriales. Como en *La muralla china,* el Estado es la unidad superior trascendente que integra subconjuntos relativamente aislados, que funcionan separadamente, a los que asigna un desarrollo en ladrillos y un trabajo de construcción por fragmentos. Objetos parciales esparcidos enganchados al cuerpo sin órganos. Nadie como Kafka ha sabido mostrar que la ley no tiene nada que ver con una totalidad natural armoniosa, inmanente, sino que actuaba como unidad formal eminente y *bajo ese concepto reinaba sobre fragmentos y pedazos* (la muralla y la torre). Además el Estado no es primitivo, es origen o abstracción, es la esencia abstracta originaria que no se confunde con el comienzo. «El Emperador es el único objeto de todos nuestros pensamientos. Sería su objeto, quiero decir, si lo conociésemos, si sobre él tuviésemos el mínimo conocimiento... El pueblo no sabe qué emperador reina y ni siquiera está seguro del nombre de la dinastía... En nuestros pueblos, Emperadores desde hace tiempo difuntos suben al trono, y, como el que ya no vive más que en la leyenda, promulga un decreto cuya lectura el sacerdote realiza al pie del altar». En cuanto a los propios subconjuntos, máquinas primitivas territoriales, son lo concreto, la base y el comienzo concretos, pero

sus segmentos entran aquí en relaciones con la esencia, toman, precisamente, esa forma de ladrillos que asegura su integración en la unidad superior y su funcionamiento distributivo, de acuerdo con los designios colectivos de esta misma unidad (grandes trabajos, extorsión de la plusvalía, tributo, esclavitud generalizada). Dos inscripciones coexisten en la formación imperial y se concilian en la medida que una está enladrillada en la otra, mientras que la otra, por el contrario, cimenta el conjunto y se ajusta a productores y productos (las inscripciones no necesitan hablar la misma lengua). La inscripción imperial recorta todas las alianzas y filiaciones, las prolonga, las hace converger en la filiación directa del déspota con el dios, la nueva alianza del déspota con el pueblo. Todos los flujos codificados de la máquina primitiva son llevados ahora hasta una embocadura donde la máquina despótica los sobrecodifica. La *sobrecodificación* es la operación que constituye la esencia del Estado y que mide a la vez su continuidad y su ruptura con las antiguas formaciones: el horror ante los flujos del deseo no codificados, pero también la instauración de una nueva inscripción que sobrecodifica y que convierte al deseo en el objeto del soberano, aun cuando fuera instinto de muerte. Las castas son inseparables de la sobrecodificación e implican «clases» dominantes que todavía no se manifiestan como clases, pero se confunden con un aparato de Estado. ¿Quién puede tocar el cuerpo lleno del soberano?, he ahí un problema de castas. La sobrecodificación destituye la tierra en provecho del cuerpo lleno desterritorializado y, sobre este cuerpo lleno, vuelve infinito el movimiento de la deuda. Es mérito de Nietzsche el haber señalado la importancia de un movimiento tal que empieza con los fundadores de Estados, esos «artistas con mirada de bronce que forjan un engranaje asesino e implacable», que levantan ante toda perspectiva de liberación una imposibilidad de hierro. No es que esta infinitivación pueda comprenderse, como dice Nietzsche, como una consecuencia del juego de los antepasados, de las genealogías profundas y de las filiaciones extensas —sino más bien cuando éstas se hallan cortocircuitadas, raptadas por la nueva alianza y la filiación directa: es ahí donde el antepasado, el señor de los bloques móviles y finitos, se halla destituido por el dios, el organizador inmóvil de los ladrillos y de su circuito infinito.

* * *

El incesto con la hermana es algo muy diferente que el incesto con la madre. La hermana no es un sustituto de la madre: una pertenece a la categoría conectiva de alianza, la otra, a la categoría disyuntiva de filiación. Si la primera está prohibida, lo está en la medida en que las condiciones de la

codificación territorial exigen que la alianza no se confunda con la filiación; y para la segunda exigen que la descendencia en la filiación no se vuelque sobre la ascendencia. Por ello, el incesto del déspota es doble, en virtud de la nueva alianza y de la filiación directa. Empieza casándose con *la* hermana. Pero este matrimonio endogámico prohibido lo realiza fuera de la tribu, en tanto que él mismo está fuera de la tribu, fuera o en los límites del territorio. Esto es lo que Pierre Gordon mostraba en un extraño libro: la misma regla que proscribe el incesto debe prescribirlo a alguien determinado. La exogamia debe conducir a la existencia de hombres fuera de la tribu que están facultados para realizar un matrimonio endogámico y, por la virtud temible de ese matrimonio, para servir de iniciadores a los sujetos exógamos de ambos sexos (el «desflorador sagrado», el «iniciador ritual» en la montaña o al otro lado del agua)[54]. Desierto, tierra de noviazgos. Todos los flujos convergen hacia tal hombre, todas las alianzas se hallan recortadas por esta nueva alianza que las sobrecodifica. El matrimonio endogámico fuera de la tribu coloca al protagonista en la posición adecuada para sobrecodificar todos los matrimonios exogámicos en la tribu. Resulta evidente que el incesto con *la* madre tiene un sentido distinto: se trata esta vez de la madre de la tribu, tal como existe en la tribu, tal como el protagonista la encuentra al penetrar en la tribu o la recobra al volver de nuevo a ella, después de su primer matrimonio. Recorta las filiaciones extensas de una filiación directa. El protagonista, el héroe, iniciado o iniciante, se convierte en rey. El segundo matrimonio desenvuelve las consecuencias del primero, extrae sus efectos. El héroe empieza casándose con la hermana, luego se casa con la madre. Que los dos actos, en diversos grados, puedan ser aglutinados, asimilados, no impide que haya dos secuencias: la unión con la princesa-hermana, la unión con la madre-reina. El incesto va a dos. El héroe está siempre a horcajadas entre dos grupos, uno al que se va para encontrar a su hermana, el otro al que vuelve para recobrar a su madre. Este doble incesto no tiene como finalidad el producir un flujo, incluso mágico, sino sobrecodificar todos los flujos existentes y lograr que ningún código intrínseco, ningún flujo subyacente escape a la sobrecodificación de la máquina despótica; además, con su

54. Pierre Gordon, *L'Initiation sexuelle et l'évolution religieuse,* P.U.F., 1946, pág. 164: «El personaje sagrado... no vivía en la aldea agrícola, sino en los bosques, como el Enkidu de la epopeya caldea, o en la montaña, en el recinto sagrado. Sus ocupaciones eran las de un pastor o de un cazador, no de un cultivador. La obligación de recurrir a él para el matrimonio sagrado, el único que levantó a la mujer, implicaba, pues, ipso facto una *exogamia.* Entonces, sólo podían ser, en esas condiciones, *endógamas* las muchachas pertenecientes al mismo grupo que el desflorador ritual.»

esterilidad garantiza la fecundidad general[55]. El matrimonio con la hermana se realiza fuera, es la prueba del desierto, expresa la separación espacial con respecto a la máquina primitiva; proporciona un desenlace a las antiguas alianzas; funda la nueva alianza al operar una apropiación generalizada de todas las deudas de alianza. El matrimonio con la madre es el retorno a la tribu; expresa la separación temporal con la máquina primitiva (diferencia de generaciones); constituye la filiación directa que se origina en la nueva alianza, al operar una acumulación generalizada de stock filiativo. Ambos son necesarios para la sobrecodíficación, como los dos cabos de una ligadura para el nudo despótico.

Detengámonos aquí: ¿cómo es posible tal cosa? ¿Cómo se ha hecho «posible» el incesto, y la propiedad manifiesta o el sello del déspota? ¿Qué es esta hermana, esta madre —las del propio déspota? ¿O bien la cuestión se plantea de otro modo? Pues concierne al conjunto del sistema de la representación, cuando cesa de ser territorial para volverse imperial. En primer lugar, presentimos que los elementos de la representación en profundidad han empezado a moverse: la migración celular ha empezado, va a llevar la célula edípica de un lugar de la representación a otro. En la formación imperial, *el incesto ha dejado de ser lo representado desplazado del deseo para convertirse en la representación reprimente misma.* Pues no hay duda, la manera como el déspota realiza el incesto y lo hace posible no consiste en modo alguno en eliminar el aparato represión general-represión; por el contrario, forma parte de él, tan sólo cambia sus piezas y siempre es en concepto de representado desplazado que el incesto viene a ocupar ahora la posición de la representación reprimente. En suma, una ganancia más, una nueva economía en el aparato reprimente represivo, una nueva marca, una nueva dureza. Fácil, demasiado fácil si bastase con volver el incesto posible y efectuarlo soberanamente para que cesasen el ejercicio de la represión y el servicio de la represión general. El incesto real bárbaro es tan sólo el medio de sobrecodificar los flujos de deseo, no de liberarlos. ¡Oh Calígula, oh Heliogábalo, oh memoria loca de los emperadores desaparecidos! Como el incesto nunca ha sido el deseo, sino tan sólo su representado desplazado tal como resulta de la represión, la represión general necesariamente ha de salir ganando cuando aquél viene a ocupar el lugar de la representación misma y se encarga en su concepto de la función reprimente (lo cual ya se veía en la psicosis, en la que la intrusión del complejo en la conciencia, según el criterio tradicional, no disminuía la represión del deseo). Con el nuevo lugar del incesto en la formación imperial, hablamos, pues, tan sólo de una

55. Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique,* Bruxelles, 1958, págs. 72-74.

migración en los elementos profundos de la *representación,* que va a convertirla en más extraña, más implacable, más definitiva o más «infinita» con respecto a la *producción* deseante. Pero esta migración nunca sería posible si correlativamente no se produjese un considerable cambio en los otros elementos de la representación, los existentes en la superficie del socius inscriptor.

Lo que singularmente cambia en la organización de superficie de la representación es la relación entre la voz y el grafismo: los más antiguos autores lo vieron claramente: el déspota realiza la escritura y la formación imperial convierte el grafismo en una escritura propiamente dicha. Legislación, burocracia, contabilidad, percepción de impuestos, monopolio de Estado, justicia imperial, actividad de los funcionarios, historiografía, todo se escribe en el cortejo del déspota. Volvamos a la paradoja que se desprende de los análisis de Leroi-Gourham: las sociedades primitivas son orales, no porque carezcan de grafismo, sino al contrario, porque el grafismo en ellas es independiente de la voz y marca sobre los cuerpos signos que responden a la voz, que reaccionan ante la voz, pero que son autónomos y no se ajustan a ella; en cambio, las civilizaciones bárbaras son escritas, no porque perdieron la voz, *sino* porque el sistema gráfico ha perdido su independencia y sus dimensiones propias, se ha ajustado a la voz, se ha subordinado a la voz, incluso extrae de ella un flujo abstracto des- territorializado que retiene y hace resonar en el código lineal de escritura. En una palabra, en un mismo movimiento el grafismo empieza a depender de la voz e induce una voz muda de las alturas o del más allá que empieza a depender del grafismo. A fuerza de subordinarse a la voz, la escritura la suplanta. Jacques Derrida tiene razón cuando dice que toda lengua supone una escritura originaria, si entiende por ello la existencia y la conexión de un grafismo cualquiera (escritura en el sentido amplio). Tiene razón también cuando dice que apenas se pueden establecer cortes, en la escritura en sentido estricto, entre los procedimientos pictográficos, ideogramáticos y fonéticos: siempre hay ajuste, alineamiento, con la voz, al mismo tiempo que sustitución de la voz (suplementariedad), además «el fonetismo nunca es todopoderoso, pues siempre el significante mudo ya empezó a trabajar». Tiene razón hasta cuando vincula misteriosamente la escritura al incesto. Sin embargo, no vemos ningún motivo para sacar de ello en conclusión la constancia de un aparato de represión sobre una máquina gráfica que procedería tanto por jeroglíficos como por fonemas[56]. Pues hay un corte que lo cambia todo en el mundo de la representación, entre esta escritura en sentido estricto y la

56. Jacques Derrida, *De la Grammatologie,* Ed. de Minuit, 1967; y *L'Ecriture el la différence,* Ed. du Seuil, 1967, «Freud et la scène de l'écriture».

escritura en sentido amplio, es decir, entre dos regímenes de inscripción por completo diferentes, grafismo que deja la voz dominante a fuerza de ser independiente aunque conectándose a ella, grafismo que domina o suplanta la voz a fuerza de depender de ella por procedimientos diversos y de subordinarse a ella. El signo primitivo territorial no vale más que por sí mismo, es posición de deseo en conexión múltiple, no es signo de un signo o deseo de un deseo, ignora la subordinación lineal y su reciprocidad: ni pictograma ni ideograma, es ritmo y no fuerza, zigzag y no línea, artefacto y no idea, producción y no expresión. Intentemos resumir las diferencias existentes entre estas dos formas de representación, la territorial y la imperial.

La representación territorial, en primer lugar, está formada por dos elementos heterogéneos, voz y grafismo: uno es como la representación de palabra constituida en la alianza lateral, el otro como la representación de cosa (de *cuerpo)* instaurada en la filiación extensa. Uno actúa sobre el otro, el otro reacciona ante el primero, cada uno con su propio poder que se connota con el del otro para realizar la gran tarea de la represión germinal intensa. Lo reprimido, en efecto, es el cuerpo lleno como fondo de la tierra intensa, que debe dar sitio al socius en extensión al que pasan o no pasan las intensidades en causa. Es preciso que el cuerpo lleno de la tierra tome una extensión en el socius y como socius. El socius primitivo de este modo se cubre con una red en la que no se cesa de saltar de las palabras a las cosas, de los cuerpos a las denominaciones, según las exigencias extensivas del sistema en longitud y en amplitud. Lo que llamamos régimen de connotación es un régimen en el que la palabra como signo vocal designa alguna cosa, pero en el que la cosa designada no deja de ser signo, ya que ella misma se surca de un grafismo connotado a la voz. La heterogeneidad, la solución de continuidad, el desequilibrio de los dos elementos, vocal y gráfico, es atrapado por un tercero, el elemento visual —ojo del que se puede decir que *ve la palabra* (la ve, no la lee) en tanto que evalúa el dolor del grafismo. J. F. Lyotard ha intentado describir en otro contexto un sistema de este tipo, en el que la palabra no tiene más función que la designadora y no constituye por sí sola el signo; lo que se convierte en signo es más bien la cosa o el cuerpo designado como tal, en tanto que revela un rostro desconocido definido sobre él, trazado por el grafismo que responde a la palabra; la separación entre ambos la llena el ojo, que «ve» la palabra sin leerla, en tanto que aprecia el dolor emanado del grafismo en pleno cuerpo: el ojo salta[57]. Régimen de connotación, sistema de la crueldad, ése creemos que

57. Jean-François Lyotard restaura los derechos demasiado descuidados de una teoría de la designación pura. Muestra la separación irreductible entre la palabra y la cosa en relación

es el triángulo mágico con sus tres lados, voz-audición, grafismo-cuerpo, ojo-dolor: donde la palabra es esencialmente designadora, pero donde el grafismo forma él mismo un signo con la cosa designada y donde el ojo va de uno a otro, extrayendo y midiendo la visibilidad de uno con el dolor del otro. Todo es activo, acciona, reacciona en el sistema, todo es uso y función. De tal modo que cuando se considera el conjunto de la representación territorial, uno se sorprende de constatar la complejidad de redes con que cubre al socius: la cadena de los signos territoriales no cesa de saltar de un elemento a otro, irradiando en todas las direcciones, emitiendo separaciones en todo lugar donde hay que extraer flujos, incluyendo disyunciones, consumiendo restos, sacando plusvalías, conectando palabras, cuerpos y dolores, fórmulas, cosas y afectos —connotando voces, grafías, ojos, siempre con un uso polívoco: una manera de saltar que no se limita a un querer decir, aún menos a un significante. Sí el incesto desde este punto de vista nos parece imposible es porque no es más que un salto necesariamente fracasado, este salto que va de las denominaciones a las personas, de los nombres a los cuerpos: por un lado, el más acá reprimido de las denominaciones que todavía no designan personas sino tan sólo estados intensivos germinales; por el otro, el más allá reprimente que no aplica las denominaciones a las personas más que prohibiendo a las personas que respondan a los nombres de hermana, madre, padre... Entre ambos, el poco profundo arroyo *donde no pasa nada,* donde las denominaciones no prenden en las personas, donde las personas se sustraen a la grafía y donde el ojo ya no tiene nada que ver, nada a evaluar: el incesto, simple límite desplazado, ni reprimido ni reprimente, sino tan sólo representado desplazado del deseo. Desde este momento resulta que las dos dimensiones de la representación —su organización de superficie con los elementos voz-grafía-ojo y su organización profunda con las instancias representante de deseo-representación reprimente-representado desplazado— tienen un destino común, semejante a un sistema complejo de correspondencias en el seno de una máquina social dada.

---

de designación que las connota. Y en favor de esta separación, la cosa designada se vuelve signo al revelar una cara desconocida como un contenido oculto (las palabras no son signos por sí mismas, pero transforman en signos las cosas o cuerpos que designan). Al mismo tiempo, la palabra designadora se vuelve *visible,* independientemente de cualquier escritura-lectura, revelando un extraño poder de ser vista (no leída). Cf. *Discours, figure,* ed. Klincksieck, 1971, págs. 41-82 — «las palabras no son signos, pero, desde que hay palabra, el objeto designado se vuelve signo: que un objeto se vuelva signo quiere decir precisamente que oculta un contenido escondido en su identidad manifiesta, que reserva otra cara a otra mirada... que tal vez nunca podrá ser apresada», pero que será apresada, en cambio, en la palabra misma.

Ahora bien, todo esto se halla trastornado en un nuevo destino, con la máquina despótica y la representación imperial. En primer lugar, el grafismo se ajusta, se proyecta sobre la voz y se convierte en escritura. Al mismo tiempo, induce la voz ya no como la de la alianza, sino como la de la *nueva alianza,* voz ficticia del más allá que se expresa en el flujo de escritura como *filiación directa.* Estas dos categorías fundamentales despóticas son también el movimiento del grafismo que, a la vez, se subordina a la voz para subordinar la voz, para suplantarla. Desde ese momento se produce un aplastamiento del triángulo mágico: la voz ya no canta, pero dicta, edicta; la grafía ya no danza y cesa de animar los cuerpos, pero se escribe fijada en tablas, piedras y libros; el ojo se pone a leer (la escritura implica una especie de ceguera, una pérdida de visión *y* de apreciación, y ahora es el ojo quien se duele, aunque adquiera otras funciones). Sin embargo, no podemos decir que el triángulo mágico esté completamente aplastado: subsiste como base y como ladrillo, en el sentido en que el sistema territorial continúa funcionando en el marco de la nueva máquina. El triángulo se ha convertido en base para una pirámide cuyas caras hacen converger lo vocal, lo gráfico, lo visual en la eminente unidad del déspota. Si llamamos plan de consistencia al régimen de la representación en una máquina social, es evidente que este plan de consistencia ha cambiado, que se ha convertido en el de la subordinación y no en el de la connotación. He ahí, precisamente, lo esencial en segundo lugar: la proyección de la grafía sobre la voz ha hecho saltar fuera de la cadena un objeto transcendente, voz muda de la cual parece que toda la cadena ahora depende, y con respecto a la cual se linealiza. La subordinación del grafismo a la voz induce una voz ficticia de las alturas que ya no se expresa, a la inversa, más que por los signos de escritura que emite (revelación). Tal vez ahí radica el primer montaje de operaciones formales que conducirán a Edipo (paralogismo de la extrapolación): una proyección o un conjunto de relaciones bi-unívocas que conduce al agotamiento de un objeto separado, destacado, y la linealización de la cadena que se desprende de ese objeto. Tal vez ahí empieza la cuestión «¿qué quiere decir esto?» y empiezan a prevalecer los problemas de exégesis sobre los de uso y eficacia. ¿Qué ha querido decir el emperador, el dios? En lugar de segmentos de cadena siempre separables, un objeto separado del que depende toda la cadena; en lugar de un grafismo polívoco en el mismo real, una bi-univocización que forma el trascendente del que sale una linealidad; en lugar de signos no significantes que componen las redes de una cadena territorial, un significante despótico del que vierten uniformemente todos los signos, en un flujo desterritorializado de escritura. Incluso se ha visto a algunos hombres

beber ese flujo. Zempléni muestra como, en algunas regiones del Senegal, el islam superpone un plan de subordinación al antiguo plan de connotación de los valores animistas: «La palabra divina o profética, escrita o recitada, es el fundamento de este universo; la transparencia de la oración animista cede el sitio a la opacidad del rígido versículo árabe, el verbo se cuaja en fórmulas cuyo poder es asegurado por la verdad de la Revelación y no por una eficacia simbólica y de encantación... La ciencia del morabito remite en efecto a una jerarquía de nombres, de versículos, de cifras y de seres correspondientes» —y si es preciso, se introducirá el versículo en una botella llena de agua pura, *se beberá el agua de versículo,* se frotará con ella el cuerpo o se levarán las manos[58]. La escritura, primer flujo desterritorializado, bebible: ya que mana del significante despótico. Pues, ¿qué es el significante en primera instancia? ¿qué es con respecto a los signos territoriales no significantes, cuando salta fuera de sus cadenas e impone, superpone, un plan de subordinación a su plan de connotación inmanente? El significante es el signo devenido signo de signo, el signo despótico que ha reemplazado al signo territorial, que ha franqueado el umbral de desterritorialización; *el significante es tan sólo el signo desterritorializado mismo.* El signo devenido *letra.* El deseo ya no se atreve a desear, devenido deseo del deseo, deseo del deseo del déspota. La boca ya no habla, bebe la letra. El ojo ya no ve, lee. El cuerpo ya no se deja grabar como la tierra, pero se prosterna ante los grabados del déspota, la ultra-tierra, el nuevo cuerpo lleno.

Nunca agua alguna lavará al significante de su origen imperial: el señor significante o «el significante señor». Por más que se ahogue al significante en el sistema inmanente de la lengua, que se le utilice para evacuar los problemas de sentido y significación, que sea resuelto en la coexistencia de elementos fonemáticos donde el significado ya no es más que el resumen del valor diferencial respectivo de estos elementos entre sí; por más que se lleve a lo más extremado la comparación del lenguaje con el intercambio y la moneda y se la someta a los paradigmas de un capitalismo activo, nunca se impedirá que el significante introduzca su trascendencia y declare en favor de un déspota desaparecido que todavía funciona en el imperialismo moderno. Incluso cuando habla suizo o americano, la lingüística agita la sombra del despotismo oriental. No sólo Saussure insiste en esto: que lo arbitrario de la lengua fundamente su soberanía como una servidumbre o una esclavitud generalizada que sufriría la «masa». Sino que se ha podido demostrar que en Saussure subsisten dos dimensiones, una horizontal, en la que el significado se reduce al valor de los

58. Andras Zempléni, *L'lnterprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou,* Université de París, 1968, II, págs. 308, 506.

términos mínimos coexistentes en los que se descompone el significante, pero otra, vertical, en la que el significado se eleva al concepto que corresponde a la imagen acústica, es decir, a la voz tomada en el máximo de su extensión que recompone el significante (el «valor» como contrapartida de los términos coexistentes, pero también el «concepto» como contrapartida de la imagen acústica). En una palabra, el significante aparece dos veces, una vez en la cadena de los elementos con respecto a los que el significado siempre es un significante para otro significante, y una segunda vez en el objeto separado del que depende el conjunto de la cadena y que expande sobre ella los efectos de significación. No hay código fonológico, y ni siquiera fonético, operando sobre el significante en el primer sentido, sin una sobrecodificación operada por el propio significante en el segundo sentido. No hay campo lingüístico sin relaciones bi-unívocas entre valores ideográficos y fonéticos, o bien entre articulaciones de niveles diferentes, monemas y fonemas, que aseguran finalmente la independencia y la linealidad de los signos desterritorializados; este campo permanece definido por una trascendencia, incluso cuando es considerada como ausencia o lugar vacío, que realiza los pliegues, las proyecciones y subordinaciones necesarias y de la que mana en todo el sistema el flujo material inarticulado en el cual ella talla, opone, selecciona y combina: *el* significante. Es, por tanto, bastante curioso que se muestre tan bien la servidumbre de la masa con respecto a los elementos mínimos del signo en la inmanencia de la lengua, sin mostrar cómo la dominación se ejerce a través y en la trascendencia del significante[59]. Ahí, como en otras partes, se afirma sin embargo una irreductible exterioridad de la conquista. Pues si el propio lenguaje no supone la conquista, las operaciones de proyección, de doblamiento, que constituyen el lenguaje escrito suponen dos inscripciones que no hablan la misma lengua, dos lenguajes, uno de los cuales es el de los señores, el otro, el de los esclavos. Nougayrol describe esa situación: «Para los sumerios (tal signo), es el del agua; los sumerios leen este signo a, que significa agua en sumerio. Llega un acadio y pregunta a su señor sumerio: ¿qué es este signo? El sumerio le responde: es *a.* El acadio toma este signo por *a,* sobre este

59. Bernard Pautrat quiere establecer un acercamiento Nietzsche-Saussure a partir de los problemas de dominación y de servidumbre (Versions *du Soleil, Figures et système de Nietzsche,* Ed. du Seuil, 1971, págs. 207 y sg.). Señala claramente que Nietzsche, a diferencia de Hegel, hace pasar la relación entre el señor y el esclavo por el lenguaje y no por el trabajo. Pero cuando llega a la comparación con Saussure, retiene el lenguaje como un sistema al que la masa se sujeta y rechaza en la ficción la idea nietzscheana de un lenguaje de los señores a través del cual se efectúa esa sujeción.

punto ya no hay ninguna relación entre el signo y el agua que, en acadio, se dice *mû*... Creo que la presencia de los acadios determinó la fonetización de la escritura... y que el contacto entre ambos pueblos era casi necesario para que saltase la chispa de una nueva escritura»[60]. No se puede enseñar mejor de qué modo una operación de bi-univocización se organiza alrededor de un significante despótico, de tal modo que de él mane una cadena fonética alfabética. La escritura alfabética no es para los analfabetos, sino por los analfabetos. Pasa por los analfabetos, esos obreros inconscientes. El significante implica un lenguaje que sobrecodifica a otro, mientras que el otro es codificado en elementos fonéticos. Y si el inconsciente implica el régimen tópico de una doble inscripción, no está estructurado como un lenguaje, sino como dos. El significante parece que no mantiene su promesa, la de permitirnos el acceso a una comprensión moderna y funcional de la lengua. El imperialismo del significante no nos hace salir de la cuestión «¿qué quiere decir esto?», se contenta con rayar de antemano la cuestión y con hacer insuficientes todas las respuestas al remitirlas al rango de un simple significado. Rechaza la exégesis en nombre de la recitación, pura textualidad, cientificidad superior. Semejante a los perros jóvenes del palacio demasiado prestos a beber el agua de versículo y que gritan continuamente: ¡el significante, vosotros no habéis alcanzado el significante, permanecéis en los significados! El significante, sólo esto les hace gozar. Pero este significante-señor permanece siendo lo que es en la lejanía de las edades, stock trascendente que distribuye la carencia a todos los elementos de la cadena, algo común para una común ausencia, instaurador de todos los cortes-flujos en un solo y mismo lugar de un solo y mismo corte: objeto separado, falo-y-castración, raya que somete los sujetos depresivos al gran rey paranoico. Significante, terrible arcaísmo del déspota en el que todavía se busca la tumba vacía, el padre muerto y el misterio del nombre. Tal vez esto es lo que enardece la cólera de algunos lingüistas contra Lacan, no menos que el entusiasmo de los adeptos: la fuerza y la serenidad con que Lacan vuelve a conducir el significante a su fuente, a su verdadero origen, la edad despótica, y monta una máquina infernal que suelda el deseo a la ley, ya que, bien mirado, piensa, es bajo esta forma que el significante concuerda con el inconsciente y produce en él efectos de significado[61]. El significante como representación reprimente

60. Jean Nougayrol, en *L'Ecriture et la psychologie des peuples,* Armand Colin, 1963, pág. 90.

61. Cf. el excelente artículo de Elisabeth Roudinesco sobre Lacan, «L'action d'une métaphore», donde analiza el doble aspecto de la cadena significante analítica y del significante trascendente del que depende la cadena. Muestra, en este sentido, que la teoría de Lacan debe

y el nuevo representado desplazado que induce, las famosas metáfora y metonimia, constituyen la máquina despótica sobrecodificante y desterritorializada.

El significante déspota tiene como efecto sobrecodificar la cadena territorial. El significado es precisamente el efecto del significante (no es lo que representa, ni lo que designa). El significado es la hermana de los confines y la madre del interior. Hermana y madre son los conceptos que corresponden a la gran imagen acústica, a la voz de la nueva alianza y de la filiación directa. El incesto es la operación misma de sobrecodificación en los dos cabos de la cadena en todo el territorio donde reina el déspota, de los confines hasta el centro: todas las deudas de alianza convertidas en la deuda infinita de la nueva alianza, todas las filiaciones extensas subsumidas por la filiación directa. El incesto o la trinidad real es, pues, el conjunto de la representación reprimente en tanto que procede a la sobrecodificación. El sistema de la subordinación o de la significación ha reemplazado al sistema de la connotación. En la medida en que el grafismo está volcado, proyectado, sobre la voz (este grafismo que no hace mucho se inscribía en los mismos cuerpos), la representación de cuerpo se subordina a la representación de palabra: hermana y madre son los significados de la voz. Pero, en la medida en que esta proyección induce una voz ficticia de las alturas que no se expresa más que en el flujo lineal, el propio déspota es el significante de la voz que opera, con sus dos significados, la sobrecodificación de toda la cadena. Lo que hacía imposible el incesto —a saber, que o bien teníamos las denominaciones (madre, hermana), pero no las personas o los cuerpos, o bien teníamos los cuerpos, pero las denominaciones se escapaban en el momento en que infringíamos las prohibiciones que implicaban— ha dejado de existir. El incesto se ha hecho posible en los esponsales de los cuerpos de parentesco y las denominaciones parentales, en la unión del significante con sus significados. La cuestión no radica en saber si el déspota se une a su «verdadera» hermana o a su verdadera madre. Pues su verdadera hermana es de cualquier modo la hermana del desierto, como su verdadera madre es de cualquier modo la madre de la tribu. Desde que el incesto es *posible* importa poco que sea simulado o no, puesto que de cualquier manera algo diferente es simulado a través del incesto. Y siguiendo la complementariedad que anteriormente hemos encontrado, de la simulación con la identificación, si la identificación es la de los objetos de las alturas, la simulación es la escritura que le corresponde, el flujo que mana de ese objeto, el flujo gráfico que mana de la voz. La simulación no reemplaza a la realidad, no vale por ella, pero se apropia

---

interpretarse menos como una concepción lingüística del inconsciente que como una crítica de la lingüística en nombre del inconsciente (La *Pensée,* 1972).

dé la realidad en la operación de la sobrecodificación despótica, la produce sobre el nuevo cuerpo lleno que reemplaza a la tierra. Expresa la apropiación y la producción de lo real por una cuasi-causa. En el incesto, el significante hace el amor con sus significados. Sistema de la simulación, éste es el otro nombre de la significación y de la subordinación. Y lo que es simulado, luego producido, a través del incesto él mismo simulado, luego producido —tanto más real cuanto más simulado *y a la inversa*—, son como los estados extremos de una intensidad reconstituida, recreada. Con su hermana, el déspota simula «un estado cero del que surgiría el poder fálico», como una promesa «cuya presencia oculta hay que situar en el extremo del interior mismo del cuerpo»; con su madre, simula un superpoder en el que ambos sexos estarían al máximo de sus caracteres propios exteriorizados: el P-A Pa del falo como voz[62]. Se trata siempre de algo distinto en el incesto real: bisexualidad, homosexualidad, castración, trasvestis, como gradientes y pasos en el ciclo de las intensidades. Ocurre que el significante despótico se propone reconstituir lo que la máquina primitiva había reprimido, el cuerpo lleno de la tierra intensa, pero sobre bases nuevas o nuevas condiciones dadas en el cuerpo lleno desterritorializado del déspota mismo. Por ello, el incesto cambia de sentido o de lugar y se convierte en la representación reprimente. Pues de esto se trata en la sobrecodificación a través del incesto: que todos los órganos de todos los sujetos, todos los ojos, todas las bocas, todos los penes, todas las vaginas, todas las orejas, todos los anos, se enganchen al cuerpo lleno del déspota como en la cola del pavo real y tengan ahí sus representantes intensivos. El incesto real no es separable de la intensa multiplicación de los órganos y de su inscripción sobre el nuevo cuerpo lleno (Sade vio claramente este papel siempre real del incesto). El aparato de represión general-represión, la representación reprimente ahora se halla determinada en función de un peligro supremo que expresa el representante al que se refiere: que un solo órgano mane fuera del cuerpo despótico, se desenganche de él o lo eluda, y el déspota ve levantarse ante él, contra él, el enemigo por el que le llegará la muerte —un ojo con mirada demasiado fija, una boca con una sonrisa demasiado extraña, cada órgano es una protesta posible. Es al mismo tiempo que César medio sordo se queja de una oreja que ya no oye y ve recaer sobre él la mirada de Casio, «delgado y hambriento», y la sonrisa de Casio «que parece sonreír de su propia sonrisa». Larga historia que llevará al cuerpo del déspota asesinado, desorganizado, desmembrado, limado, a las

62. Guy Rosolato, *Essais sur le symbolique,* Gallimard, págs. 25-28 (tr. cast. Ed. Anagrama, 1974).

letrinas de la ciudad. ¿No era ya el año el que separaba el objeto de las alturas y producía la voz eminente? ¿La trascendencia del falo no dependía del ano? Pero éste sólo se revela al final, como la última supervivencia del déspota desaparecido, el fondo de su voz: el déspota ya no es más que ese «culo de rata muerta colgado del techo del cielo». Los órganos han empezado a separarse del cuerpo despótico, órganos del ciudadano levantados contra el tirano. Luego se convertirán en los del hombre privado, se privatizarán sobre el modelo y la memoria del ano destituido, colocado fuera del campo social, obsesión de oler mal. Toda la historia de la codificación primitiva, de la sobrecodificación despótica, de la descodificación del hombre privado se mantiene en estos movimientos de flujo: el influjo germinal intenso, el sobreflujo del incesto real, el reflujo de excremento que lleva el déspota muerto a las letrinas y nos lleva a todos al «hombre privado» de hoy día —la historia esbozada por Artaud en la obra maestra *Heliogábalo.* Toda la historia del flujo gráfico va de la ola de esperma a la cuna del tirano, hasta la ola de mierda en su tumba-cloaca, «toda la escritura es marranería», toda escritura es esta simulación, esperma y excremento.

A pesar de todo, podríamos creer que el sistema de la representación imperial es más suave que el de la representación territorial. Los signos ya no se inscriben en plena carne, sino sobre piedras, pergaminos, monedas. Según la ley de Wittfogel de la «rentabilidad administrativa decreciente», amplios sectores son dejados semi-autónomos, en tanto que no comprometan el poder del Estado. El ojo ya no saca una plusvalía del espectáculo del dolor, ha dejado de apreciar; más bien se ha puesto a «prevenir» y vigilar, a impedir que una plusvalía escape a la sobrecodificación de la máquina despótica. Pues todos los órganos y sus funciones conocen un agotamiento que les relaciona y les hace converger en el cuerpo del déspota. En verdad, el régimen no es suave, el sistema del terror ha reemplazado al de la crueldad. La antigua crueldad subsiste, principalmente en los sectores autónomos o casi autónomos; pero ahora está enladrillada en el aparato de Estado, que ora la organiza, ora la tolera o la limita, para que sirva a sus fines y subsumirla a la unidad superior y sobreimpuesta de una ley más terrible. Sólo posteriormente la ley se opone o parece oponerse al despotismo (cuando el Estado se presenta a sí mismo como un conciliador aparente entre clases que se distinguen de él, y, por consiguiente, debe modificar la forma de su soberanía)[63]. La ley no empieza siendo lo que más tarde

63. Sobre el paso de una Justicia real basada en la palabra mágico-religiosa a una Justicia de la ciudad basada en una palabra-diálogo y sobre el cambio de «soberania» que corresponde a ese paso, cf. L. Gernet, «Droit et prédroit en Grèce ancienne», *L'Année sociologique* 1948-1949, M. Détienne, *Les Maîtres de verité dans la Grèce archaïque,* Maspero, 1967 (tr. cast. Ed. Taurus,

será o pretenderá ser: una garantía contra el despotismo, un principio inmanente que reúne las partes en un todo, que convierte a ese todo en el objeto de un conocimiento y de una voluntad generales, cuyas sanciones fluyen por juicio y aplicación sobre las partes rebeldes. La ley imperial bárbara posee dos características que más bien se oponen a aquéllas —las dos características que desarrolló Kafka: el rasgo paranoico-esquizoide de la ley (metonimia), según el cual la ley rige partes no totalizables y no totalizadas, tabicándolas, organizándolas como ladrillos, midiendo su distancia y prohibiendo su comunicación, actuando desde entonces en calidad de Unidad formidable, pero formal y vacía, eminente, distributiva y no colectiva; el rasgo maníaco depresivo (metáfora) según el cual la ley no da a conocer nada y no tiene objeto cognoscible, el veredicto no preexiste a la sanción y el enunciado de la ley no preexiste al veredicto. Las ordalías presentan estos dos rasgos en estado vivo. Como en la máquina de *La colonia penitenciaria,* la sanción escribe el veredicto y la regla. Por más que el cuerpo se libere del grafismo que le era propio en el sistema de la connotación, ahora se convierte en la piedra y el papel, la tabla y la moneda sobre las que la nueva escritura puede marcar sus figuras, su fonetismo y su alfabeto. Sobrecodificar, ésta es la esencia de la ley y el origen de los nuevos dolores del cuerpo. El castigo ha dejado de ser una fiesta de la que el ojo obtiene una plusvalía en el triángulo mágico de alianza y filiaciones. *El castigo se convierte en venganza,* venganza de la voz, de la mano y del ojo ahora reunidos en el déspota, venganza de la nueva alianza, cuyo carácter público no altera el *secreto*: «Haré ir contra ti la espada vengadora de la venganza de alianza...» Pues una vez más la ley, antes de ser un fingimiento garantizado contra el despotismo, es la invención, del propio déspota: *es la forma jurídica que toma la deuda infinita.* Hasta en los tardíos emperadores romanos veremos al jurista en el cortejo del déspota y a la forma jurídica acompañar la formación imperial, el legislador con el monstruo, Gayo y Cómodo, Papiniano y Caracalla, Ulpiano y Heliogábalo, «el delirio, de los doce Césares y la edad de oro del derecho romano» (tomar si es preciso el partido del deudor contra el acreedor para asentar la deuda infinita).

Venganza, como una venganza que se ejerce de antemano: la ley bárbara imperial aplasta todo el juego primitivo de la acción y la reacción. Ahora es preciso que la pasividad se convierta en la virtud de los súbditos enganchados al cuerpo despótico. Como dice Nietzsche, cuando muestra cómo el castigo se convierte en una venganza en las formaciones imperiales, era preciso «que una ingente cantidad de libertad fuese arrojada del mundo, o al menos

---

1982), M. Foucault, *La Volonté de savoir.*

quedara fuera de *la vista,* coaccionada a la fuerza a pasar al estado *latente,* bajo la presión de sus martillazos, de su tiranía de artistas...». Se produce un agotamiento del instinto de muerte que deja de ser codificado en el juego de las acciones y reacciones salvajes en las que el fatalismo todavía era algo accionado para convertirse en el sombrío agente de la sobrecodificación, el objeto separado que se cierne sobre cada uno, como si la máquina social se hubiese despegado de las máquinas deseantes: muerte, deseo del deseo, deseo del deseo del déspota, latencia escrita en lo más profundo del aparato de Estado. Ni un solo superviviente antes de que un solo órgano mane de este aparato o se deslice fuera del cuerpo despótico. No hay otra necesidad (ni otro fatum) que la del significante en sus relaciones con sus significados: ése es el régimen del terror. Lo que se considera que la ley significa, sólo lo sabremos más tarde, cuando haya evolucionado y tomado el nuevo rostro que parece oponerle al despotismo. Pero, desde el principio, la ley expresa el imperialismo del significante que produce sus significados como efectos tanto más eficaces y necesarios cuanto más se sustraen al conocimiento y más lo deben todo a su causa eminente. Ocurre aún que los cachorros reclaman el retorno al significante despótico, sin exégesis ni interpretación, cuando la ley quiere, sin embargo, explicar lo que ella significa, hacer valer una independencia de su significado (contra el déspota, dice). Pues a los perros, según las observaciones de Kafka, les gusta que el deseo despose estrechamente a la ley en el puro agotamiento del instinto de muerte, antes que oír a, es cierto, hipócritas doctores que explican lo que quiere decir todo esto. Pero todo esto, el desenvolvimiento del significado democrático o el enrollamiento del significante despótico, forma parte, no obstante, de la misma cuestión, ora abierta y ora rayada, la misma abstracción continuada, maquinaria de represión que siempre nos aleja de las máquinas deseantes. Pues nunca ha habido más que un solo Estado. ¿Para qué sirve esto? se difumina cada vez más y desaparece en la bruma del pesimismo, del nihilismo, ¡Nada, Nada! Y, en efecto, hay algo común en el régimen de la ley tal como aparece bajo la formación imperial y tal como evolucionará posteriormente: la indiferencia en la designación. Es propio de la ley significar sin designar nada. La ley no designa nada ni a nadie (la concepción democrática de la ley hará de ello un criterio). La relación compleja de designación, tal como hemos visto que se elaboraba en el sistema de connotación primitivo poniendo en juego la voz, el grafismo y el ojo, desaparece aquí en la nueva relación de subordinación bárbara.

¿Cómo subsistiría la designación cuando el signo ha dejado de ser posición de deseo para convertirse en este signo imperial, universal castración que

suelda el deseo a la ley? El aplastamiento del antiguo código, la nueva relación de significación, la necesidad de esa nueva relación basada en la sobrecodificación, remiten las designaciones a *lo arbitrario* (o bien las dejan subsistir en los ladrillos mantenidos del antiguo sistema). ¿Por qué los lingüistas no cesan de volver a encontrar las verdades de la edad despótica? ¿Es posible, por último, que esta arbitrariedad de las designaciones, como anverso de una necesidad de la significación, no se refiera sólo a los súbditos del déspota ni siquiera a sus servidores, sino al déspota mismo, su dinastía y su nombre («El pueblo no sabe qué emperador reina ni sabe con certeza el nombre de la dinastía»)? Lo que significaría que el instinto de muerte es aún más profundo en el Estado de lo que se creía y que la latencia no sólo trabaja en los súbditos, sino también en los más altos engranajes. La venganza se convierte en la de los súbditos contra el déspota. En el sistema de latencia del terror, lo que ya no es activo, acciona o reacciona, «lo que se ha vuelto latente por la fuerza, encerrado, reprimido, rechazado al interior», ahora es *resentido:* el eterno resentimiento de los súbditos responde a la eterna venganza de los déspotas. La inscripción es «resentida» cuando ya no es accionada ni reaccionada. Cuando el signo desterritorializado se hace significante, una formidable cantidad de reacción pasa al estado latente. Toda la resonancia, toda la retención, cambian de volumen y de tiempo (el «a destiempo»). Venganza y resentimiento, he ahí no el comienzo de la justicia, sino su devenir y su destino en la formación imperial tal como la analiza Nietzsche. Y siguiendo su profecía ¿será el propio Estado ese perro que quiere morir? pero que también renace de sus cenizas. Pues, todo este conjunto de la nueva alianza o de la deuda infinita —el imperialismo del significante, la necesidad metafórica o metonímica de los significados, *con* lo arbitrario de las designaciones— asegura el mantenimiento del sistema y hace que un nombre suceda a un nombre, una dinastía a otra, sin que cambien los significados, ni que sea reventado el muro del significante. Por ello, el régimen de la latencia, en los imperios africanos, chino, egipcio, etc., fue el de las constantes secesiones y rebeliones, y no el de la revolución. Ahí también será preciso que la muerte sea sentida dentro, pero que llegue desde fuera.

Los fundadores de imperios lo han hecho pasar todo al estado latente; inventaron la venganza y suscitaron el resentimiento, esa contra-venganza. Y sin embargo, Nietzsche dice de ellos lo que ya decía del sistema primitivo: no es en ellos que la «mala conciencia» —entendamos Edipo— arraigó y empezó a crecer, la planta horrible. Simplemente, se dio un paso más en ese sentido: hicieron posible Edipo, la mala conciencia, la interioridad...[64] ¿Qué quiere

64. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, II, 17.

decir Nietzsche, él que llevaba consigo a César como significante despótico y a sus dos significados, su hermana y su madre, y cada vez los sentía más pesados al acercarse a la locura? En verdad, Edipo empezó su migración celular, ovular, en la representación imperial: de representado desplazado del deseo se ha convertido en la representación reprimente misma. Lo imposible se ha vuelto posible; el límite inocupado se halla ocupado ahora por el déspota. Edipo ha recibido su nombre, el déspota zopo, que realiza el doble incesto por sobrecodificación, con su hermana y su madre como las representaciones de cuerpo sometidas a la representación verbal. Además, el Edipo está tramando cada una de las operaciones formales que lo harán posible: la extrapolación de un objeto separado; el *double bind* de la sobrecodificación o del incesto real; la bi-univocización, la aplicación y la linealización de la cadena entre señores y esclavos; la introducción de la ley en el deseo y del deseo bajo la ley; la terrible latencia con su «después» y su «a destiempo». Todas las piezas de los cinco paralogismos parecen así preparadas. Pero estamos muy lejos del Edipo psicoanalítico y los helenistas tienen razón al no tomar la historia que el psiconálisis cueste lo que cueste les cuenta a la oreja. Es la historia del deseo y su historia sexual (no hay otra); pero aquí, todas las piezas juegan como engranajes del Estado. El deseo no se da, ciertamente, entre un hijo, una madre y un padre. El deseo procede a una catexis libidinal de una máquina de Estado, que sobrecodifica las máquinas territoriales y, con una vuelta de rosca suplementaria, reprime las máquinas deseantes. El incesto se origina en esta catexis y no a la inversa, y no pone primero en juego más que al déspota, la hermana y la madre: él es la representación sobrecodificante y reprimente. El padre no interviene más que como el representante de la vieja máquina territorial, pero la hermana es el representante de la nueva alianza, la madre, el representante de la filiación directa. Padre e hijo todavía no han nacido. Toda la sexualidad ocurre entre máquinas, lucha entre ellas, superposición, enladrillado. Asombrémonos una vez más del relato contado por Freud. En *Moisés y el monoteísmo* ya percibe que la latencia es un asunto de Estado. Pero entonces no debe suceder al «complejo de Edipo», marcar la represión del complejo o incluso su supresión. Debe resultar de la acción reprimente de la representación incestuosa que todavía no es en modo alguno un complejo como deseo reprimido, ya que, por el contrario, ejerce su acción de represión sobre el propio deseo. El complejo de Edipo, tal como lo nombra el psicoanálisis, nacerá de la latencia, después de la latencia, y significa el retorno de lo reprimido en condiciones que desfiguran, desplazan e incluso descodifican el deseo. El complejo de Edipo no aparece más que después de la latencia; y cuando Freud

reconoce dos tiempos separados por ella, sólo el segundo tiempo merece el nombre de complejo, mientras que el primero no expresa más que sus piezas y engranajes funcionando desde otro punto de vista, en otra organización. Ahí radica la manía del psicoanálisis con todos sus paralogismos: presentar como resolución o tentativa de resolución del complejo lo que es su instauración definitiva o su instalación interior, y presentar como complejo lo que incluso es su contrario. Pues, ¿qué será preciso para que Edipo se convierta en *el Edipo,* el complejo de Edipo? En verdad, muchas cosas —incluso aquellas que Nietzsche parcialmente presintió en la evolución de la deuda infinita.

Será preciso que la célula edípica acabe su migración, que no se contente con pasar del estado de representado desplazado al estado de representación reprimente, sino que de representación reprimente se convierta, por último, en el propio representante del deseo; y ello en calidad de representado desplazado. Será preciso que la deuda no se convierta solamente en deuda infinita, sino que sea interiorizada y espiritualizada como deuda infinita (el cristianismo y toda la pesca). Será preciso que padre e hijo se formen, es decir, que la tríada real «se masculinice», y ello como consecuencia directa de la deuda infinita ahora interiorizada[65]. Será preciso que Edipo-déspota sea reemplazado por Edipos-súbditos, Edipos-sometidos, Edipos-padres y Edipos-hijos. Será preciso que todas las operaciones formales sean tomadas de nuevo en un campo social descodificado y resuenen en el elemento puro y privado de la interioridad, de la reproducción interior. Será preciso que el aparato represión general-represión sufra una completa reorganización. Será preciso, pues, que el deseo, habiendo acabado su migración, conozca esta extrema miseria: el volverse contra sí mismo, la vuelta contra sí, la mala conciencia, la culpabilidad, que lo ata al campo social más descodificado tanto como a la interioridad más enfermiza, la trampa del deseo, su planta venenosa. En tanto que la historia del deseo no conozca este fin, Edipo frecuentará todas las sociedades, pero como la pesadilla de lo que todavía no ha llegado —su hora no habrá llegado. (¿No es siempre ahí donde radica la fuerza de Lacan?, haber salvado al psicoanálisis de la edipización violenta a la que él mismo vinculaba su destino,

65. Los historiadores de las religiones y los psicoanalistas conocen perfectamente este problema de la masculinización de la triada imperial, en función de la relación padre-hijo que se introduce en ella. Nietzsche ve en ello con razón un momento esencial en el desarrollo de la deuda infinita: «Ese alivio que fue el golpe de genio del cristianismo... Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible —al acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién lo creería?), ¡por amor a su deudor!» *(Genealogía de la moral,* II, 21).

haber realizado esta salvación, aunque sea al precio de una regresión, aunque sea al precio de mantener el inconsciente bajo el peso del aparato despótico, de reinterpretarlo a partir de este aparato, la ley y el significante, falo y castración sí, ¡Edipo no!, la edad despótica del inconsciente.)

* * *

Ciudad de Ur, punto de partida de Abraham o de la nueva alianza. El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez, *Urstatt* original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea. La producción llamada asiática, con el Estado que la expresa o constituye su movimiento objetivo, no es una formación distinta; es la formación de base, el horizonte de toda la historia. De todas partes nos llega de nuevo el descubrimiento de máquinas imperiales que precedieron a las formas históricas tradicionales y que se caracterizan por la propiedad del Estado, la posesión comunal enladrillada y la dependencia colectiva. Cada forma más evolucionada es como un palimpsesto: recubre una inscripción despótica, un manuscrito micénico. Bajo cada negro y cada judío, un egipcio, un micénico bajo los griegos, un etrusco bajo los romanos. Y sin embargo, qué olvido pesa sobre el origen, latencia que la toma con el propio Estado y donde a veces la escritura desapareció. Bajo la presión de la propiedad privada, luego de la propiedad privada, luego de la producción mercantil, el Estado conoce su decadencia. La tierra entra en la esfera de la propiedad privada y en la de las mercancías. Aparecen *clases,* por eso las dominantes ya no se confunden con el aparato de Estado, sino que son determinaciones distintas que se sirven de ese aparato transformado. Primero adyacente a la propiedad común, luego componente o condicionante, luego cada vez más determinante, la propiedad privada implica una interiorización de la relación acreedor-deudor en las relaciones de clases antagónicas[66]. ¿Pero cómo explicar a la vez esta latencia en la que entra el Estado despótico y esta potencia con la que se reforma sobre

66. Sobre el régimen de la propiedad privada ya en el Estado despótico mismo, cf. Karl Wittfogel, *Le Despotisme oriental,* 1957, tr. fr. E. de Minuit, págs. 140-149, 315-404 (tr. cast. Ed. Guadarrama, 1966). En el Imperio chino, Etienne Balazs, *La Bureaucratie celeste,* caps. VII-IX. Sobre las dos vías de paso del Estado despótico a la feudalidad, según que la producción mercantil se una o no a la propiedad privada, Maurice Godelier, *Sur le mode de production asiatique,* págs. 90-92.

bases modificadas, para volver a animarse más «embustero», más «frío», más «hipócrita» que nunca? Este olvido y este retorno. Por una parte, la ciudad antigua, la comuna germánica, la feudalidad suponen los grandes imperios y no pueden ser comprendidas más que en función del Urstaat que les sirve de horizonte. Por otra parte, el problema de estas formas radica en reconstituir el Urstaat tanto como sea posible, teniendo en cuenta las exigencias de sus nuevas y distintas determinaciones. Pues, ¿qué significan la propiedad privada, la riqueza, la mercancía, las clases? *La quiebra de los códigos.* La aparición, el surgimiento de flujos ahora descodificados que manan sobre el socius y lo atraviesan de parte a parte. El Estado ya no puede contentarse con sobre- codificar elementos territoriales ya codificados, debe inventar códigos específicos para flujos cada vez más desterritorializados: poner el despotismo al servicio de la nueva relación de clases; integrar las relaciones de riqueza y de pobreza, de mercancía y de trabajo; conciliar el dinero mercantil con el dinero fiscal; en todo lugar volver a insuflar el Urstaat en la nueva situación. Y en todo lugar el modelo latente que ya no se podrá igualar, pero que no se podrá dejar de imitar. Resuena la advertencia melancólica del egipcio a los griegos: «Vosotros, griegos, nunca dejaréis de ser niños».

Esta situación especial del Estado como categoría, olvido y retorno, debe ser explicada. Ocurre que el Estado despótico originario no es un corte como los otros. De todas las instituciones es tal vez la única que surge ya montada en el cerebro de los que la instituyen, «los artistas de mirada de bronce». Por ello, en el marxismo, no se sabía demasiado qué hacer con ella: no entra en los cinco famosos estadios, comunismo primitivo, ciudad antigua, feudalidad, capitalismo, socialismo[67]. *No es una formación más entre otras, ni el paso de una formación a otra.* Se diría que está en retirada con respecto a lo que corta y con respecto a lo que recorta, como si fuese prueba de otra dimensión, idealidad cerebral que se sobreañade a la evolución material de las sociedades, idea reguladora o principio de reflexión (terror) que organiza en un todo las partes y los flujos. Lo que el Estado despótico corta, sobrecorta o sobrecodifica, es lo que viene antes, la máquina territorial, que reduce al estado de ladrillos,

67. Sobre la posibilidad o no de conciliar la producción llamada asiática con los cinco estadios, sobre las razones que empujan a Engels para renunciar a esta categoría en el *Origen de la familia,* sobre las resistencias de los marxistas rusos y chinos a aceptar esta categoría, cf. *Sur le mode de production asiatique.* Recordemos las injurias dirigidas contra Wittfogel por haber planteado esta simple cuestión: ¿la categoría de Estado despótico oriental no habrá sido rechazada por razones que dependen de su estatuto paradigmático especial, en tanto que horizonte de los Estados socialistas modernos?

de piezas trabajadoras desde entonces sometidas a la idea cerebral. En este sentido, el Estado despótico es el origen, pero el origen como abstracción que debe comprender su diferencia con el comienzo concreto. Sabemos que el mito siempre expresa un paso y una separación. Pero el mito primitivo territorial del comienzo expresaba la separación de una energía propiamente intensa (lo que Griaule llamaba «la parte metafísica de la mitología», la espiral vibratoria) con respecto al sistema social en extensión que condicionaba y lo que pasaba de uno a otro —alianza y filiación. Pero el mito imperial del origen expresa otra cosa: la separación de ese comienzo con el origen mismo, de la extensión con la idea, de la génesis con el orden y el poder (nueva alianza), y lo que vuelve a pasar de la segunda a la primera, lo que es recogido por la segunda. J. P. Vernant muestra de ese modo que los mitos imperiales no pueden concebir una ley de organización inmanente al universo: necesitan plantear, e interiorizar, esta diferencia entre el origen y los comienzos o principios, el poder soberano y la génesis del mundo; «el mito se constituye en esa distancia, la convierte en el objeto mismo de su relato, trazando a través de la serie de generaciones divinas los avatares de la soberanía hasta el momento en que una supremacía, definitiva aquélla, coloca un término en la elaboración dramática de la *dunesteia*»[68]. De tal modo que, en el límite, ya no se sabe ciertamente lo que es primero y si la máquina territorial linajera no presupone una máquina despótica de la que extraía los ladrillos o que a su vez segmentariza. Y, en cierta manera, es preciso decir otro tanto de lo que viene después del Estado originario, de lo que este Estado recorta. Sobrecorta lo que viene antes, pero recorta las formaciones posteriores. Ahí también es como la abstracción que pertenece a otra dimensión, siempre en retirada y aquejada de latencia, pero que resuena y vuelve mucho mejor en las formas posteriores que le proporcionan una existencia concreta. Estado proteiforme, pero siempre un solo Estado. De ahí las variaciones, todas las variantes de la nueva alianza, sin embargo bajo la misma categoría. Por ejemplo, no sólo la feudalidad presupone un Estado despótico abstracto al que segmentariza según el régimen de su propiedad privada y el desarrollo de su producción mercantil, sino que éstas inducen, en cambio, la existencia concreta de un *Estado propiamente feudal,* en el que el déspota vuelve como monarca absoluto. Pues, es un doble error creer que el desarrollo de la producción mercantil basta para reventar la feudalidad (en muchos aspectos, por el contrario, la refuerza, le proporciona nuevas condiciones de existencia y de supervivencia) y creer que la feudalidad

68. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque,* P.U.F., 1962, páginas 112-113.

por sí misma se opone al Estado que, por el contrario, como Estado feudal, es capaz de impedir a la mercancía que introduzca la descodificación de flujos que sería ruinosa *sólo* para el sistema considerado[69]. En ejemplos más recientes, debemos seguir a Wittfogel cuando muestra hasta qué punto los Estados modernos capitalistas y socialistas participan del Estado despótico originario. Democracias, ¿cómo no reconocer en ellas al déspota que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador, ya que él mismo debe contar y codificar en lugar de sobrecodificar las cuentas? No sirve de nada hacer el inventario de las diferencias, a la manera de concienzudos historiadores: comunidades aldeanas aquí, sociedades industriales allí... Las diferencias no serían determinantes más que si el Estado despótico fuese una formación concreta entre otras, a tratar comparativamente. Pero él es la abstracción, que se realiza, ciertamente, en las formaciones imperiales, pero que no se realiza en ellas más que como abstracción (unidad sobrecodificante eminente). No toma su existencia inmanente concreta más que en las formas posteriores que le hacen volver bajo otras figuras y en otras condiciones. Común horizonte de lo que viene delante y de lo que viene después, no condiciona la historia universal más que con la condición de estar, no fuera, sino siempre al lado, el monstruo frío que representa la manera, cuya historia está en la «cabeza», en el «cerebro», el Urstaat.

Marx reconocía que había una manera cuya historia iba de lo abstracto a lo concreto: «las categorías simples expresan relaciones en las que lo concreto insuficientemente desarrollado tal vez se ha realizado, sin haber establecido todavía la relación más compleja que teóricamente se expresa en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado deja subsistir esta misma categoría como una relación subordinada»[70]. El Estado era primero esta unidad abstracta que integraba subconjuntos que funcionaban separadamente; ahora está subordinado a un campo de fuerzas cuyos flujos coordina y cuyas relaciones autónomas de dominación y subordinación expresa. Ya no se contenta con sobrecodificar territorialidades mantenidas y enladrilladas, debe constituir, inventar, códigos para los flujos desterritorializados del dinero, de la mercancía y de la propiedad privada. Ya no forma por sí mismo una o varias

69. Maurice Dobb mostró de qué modo el desarrollo del comercio, del mercado y de la moneda tuvo efectos muy diversos en la feudalidad, reforzando a veces el vasallaje y el conjunto de las estructuras feudales: *Etudes sur le développement du capitalisme,* tr. fr. Maspero, págs. 48-82 (tr. cast. Ed. Siglo XXI, 1982). François Hincker ha elaborado el concepto de «feudalismo de Estado» para mostrar de qué modo la monarquía absoluta francesa, principalmente, mantuvo las fuerzas productivas y la producción mercantil en el marco de una feudalidad que sólo acabará al final del siglo XVIII (Sur le féodalisme, Ed. Sociales, 1971, págs. 61-66).

70. Marx, *Introduction général à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, pág. 256.

clases dominantes, él mismo está formado por estas clases que se han vuelto independientes y que lo delegan al servicio de su poder y de sus contradicciones, de sus luchas y de sus compromisos con las clases dominadas. Ya no es ley trascendente que rige fragmentos; debe diseñar mal que bien un todo al que devuelve su ley inmanente. Ya no es el puro significante que ordena sus significados, aparece detrás de ellos y depende de lo que él mismo significa. Ya no produce una unidad sobrecodificante, él mismo es producido en el campo de flujos descodificados. En tanto que máquina, ya no determina un sistema social, es determinado por el sistema social al que se incorpora en el juego de sus funciones. En una palabra, no cesa de ser artificial, pero se vuelve concreto, «tiende a la concretización», al mismo tiempo que se subordina a las fuerzas dominantes. Se ha podido demostrar la existencia de una evolución análoga en la máquina técnica cuando deja de ser unidad abstracta o sistema intelectual, que reina sobre subconjuntos separados, para convertirse en relación subordinada a un campo de fuerzas que se ejerce como sistema físico concreto[71]. Pero, precisamente, esta tendencia a la concretización en la máquina técnica o social ¿no es el movimiento mismo del deseo? Siempre volvemos a caer en la monstruosa paradoja: el Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos y de la ley intelectual a todo el sistema físico que en él se origina o se libera. Deseo del Estado, la más fantástica máquina de represión todavía es deseo, sujeto que desea y objeto de deseo. Deseo: operación que siempre consiste en volver a insuflar el Urstaat original en el nuevo estado de cosas, en volverlo inmanente, en lo posible, al nuevo sistema, interior a éste. Por lo demás, volver a partir de cero: fundar un imperio espiritual, allí y bajo las formas en que el Estado ya no puede funcionar como tal en el sistema físico. Así, cuando los cristianos se apropiaron del imperio, se volvió a encontrar esta dualidad complementaria entre los que querían reconstruir el Urstaat hasta donde fuese posible con los elementos que encontraban en la inmanencia del mundo objetivo romano, y luego los puros, aquellos que querían volver a empezar en el desierto, recomenzar una nueva alianza, recobrar la inspiración egipcia y siriaca de un Urstaat trascendente. ¡Qué extrañas máquinas surgieron sobre las columnas y en los troncos de los árboles! El cristianismo desarrolló, en este sentido, todo un juego de máquinas paranoicas y célibes, todo un tren de paranoicos y perversos que también ellos forman parte del horizonte de

71. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques,* Aubier, 1969, págs. 25-49.

nuestra historia y pueblan nuestro calendario[72]. Son los dos aspectos de un devenir del Estado: su interiorización en un campo de fuerzas sociales cada vez más descodificadas que forman un sistema físico; su espiritualización en un campo supraterrestre cada vez más sobrecodificante que forma un sistema metafísico. En un mismo tiempo la deuda infinita debe interiorizarse y espiritualizarse, la hora de la mala conciencia se acerca, será también la hora del mayor cinismo, «esta crueldad contenida del animal-hombre reprimido en su vida interior, retirándose con espanto en su individualidad; encerrado en *el Estado* para ser domesticado...».

* * *

El primer gran movimiento de desterritorialización apareció con la sobrecodificación del Estado despótico. Pero todavía no era nada al lado del otro gran movimiento, el que va a realizarse por descodificación de los flujos. Sin embargo, no bastan flujos descodificados para que el nuevo corte atraviese y transforme el socius, es decir, para que nazca el capitalismo. Flujos descodificados golpean al Estado despótico de latencia, sumergen al tirano, pero también lo hacen volver bajo inesperadas formas —lo democratizan, lo oligarquizan, lo segmentarizan, lo monarquizan, y siempre lo espiritualizan y lo interiorizan, con el Urstaat latente en el horizonte, de cuya pérdida no podemos consolarnos. Ahora pertenece al Estado recodificar mal que bien, por operaciones regulares o excepcionales, el producto de los flujos descodificados. Tomemos el ejemplo de Roma: la descodificación de los flujos de bienes raíces por privatización de la propiedad, la descodificación de los flujos

72. Jacques Lacarrière ha señalado claramente, a este respecto, las figuras y los momentos del ascetismo cristiano en Egipto, Palestina y Siria a partir del siglo III: *Les Hommes ivres de Dieu,* Arthaud, 1961 (tr. cast. Ed. Aymá, 1964). Primero dulces paranoicos que se asientan en las proximidades de un pueblo, luego se alejan al desierto donde inventan sorprendentes máquinas ascéticas que expresan su lucha contra las antiguas alianzas y filiaciones (estadio San Antonio); a continuación, se forman comunidades de discípulos, monasterios en los que una de las actividades principales es *escribir* la vida del santo fundador, máquinas célibes con disciplina militar donde el monje «reconstruye a su alrededor, bajo la forma de coacciones ascéticas y colectivas, el universo agresivo de las antiguas persecuciones» (estadio San Pacomio); por último, el retorno a la ciudad o a la aldea, grupos armados de perversos que se implantan como tarea la lucha contra el paganismo feneciente (estadio Schnoudi). De forma más general, sobre la relación del monasterio con la ciudad, cf. Lewis Mumford, que habla de una «elaboración de una nueva forma de estructuración urbana» en función de los monasterios *(La Cité à travers l'histoire,* Ed. du Seuil, págs. 315 sg., 330 sg.).

monetarios por formación de las grandes fortunas, la descodificación de los flujos comerciales por desarrollo de una producción mercantil, la descodificación de los productores por expropiación y proletarización, todo está ahí, todo está dado, sin producir por ello un capitalismo propiamente hablando, sino un régimen esclavista[73]. O bien el ejemplo de la feudalidad: ahí también la propiedad privada, la producción mercantil, el aflujo monetario, la extensión del mercado, el desarrollo de las ciudades, la aparición de la renta señorial como dinero o el arriendo contractual de mano de obra no producen en modo alguno una economía capitalista, sino un fortalecimiento de las cargas y relaciones feudales, a veces un retorno a estadios más primitivos de la feudalidad, a veces incluso el restablecimiento de una especie de esclavismo. Es harto conocido que la acción monopolista en favor de las guildas y de las compañías no favoreció el desarrollo de una producción capitalista, sino la inserción de la burguesía en un feudalismo de ciudad y de Estado, que consistía en rehacer códigos para flujos descodificados como tales y en mantener al comerciante, según la fórmula de Marx, «en los poros mismos» del antiguo cuerpo lleno de la máquina social. Por tanto, no es el capitalismo el que implica la disolución del sistema feudal, sino más bien a la inversa: por ello fue preciso un tiempo entre ambos. Hay una gran diferencia a este respecto entre la edad despótica y la edad capitalista. Pues los fundadores del Estado llegan como el rayo; la máquina despótica es sincrónica, mientras que el tiempo de la máquina capitalista es diacrónica, los capitalistas surgen uno tras otro en una serie que funda una especie de creatividad de la historia, extraña casa de fieras: tiempo esquizoide del nuevo corte creativo.

Las disoluciones se definen por una simple descodificación de los flujos, siempre compensados por supervivencias o transformaciones del Estado. Se siente cómo la muerte sube desde dentro y cómo el mismo deseo es instinto de muerte, latencia, pero también cómo pasa del lado de estos flujos que virtualmente llevan una vida nueva. Flujos descodificados, ¿quién dirá el nombre de este nuevo deseo? Flujo de propiedades que se venden, flujo de dinero que mana, flujo de producción y de medios de producción que se preparan en la sombra, flujo de trabajadores que se desterritorializan: será preciso el encuentro de todos estos flujos descodificados, su conjunción, su reacción unos sobre otros, la contingencia de este encuentro, de esta conjunción, de esta reacción, que se producen una vez, para que el capitalismo nazca y para que el antiguo sistema muera esta vez desde fuera, al mismo tiempo que nace la vida nueva y que el deseo recibe su nuevo nombre. No hay más historia universal que

73. Marx, *Réponse à Milkhailovski,* nov. 1877, Pléiade II, p. 1555.

la de la contingencia. Volvamos a esta cuestión eminentemente contingente que los historiadores modernos saben plantear: ¿por qué Europa, por qué no China? A propósito de la navegación de altura, Braudel pregunta: ¿por qué no los navíos chinos o japoneses, o incluso musulmanes? ¿Por qué no Simbad el marino? No es la técnica la que falta, la máquina técnica. ¿No es más bien el deseo el que permanece preso en las redes del Estado despótico, invertido en la máquina del déspota? «Entonces, el mérito de Occidente, bloqueado en la estrecha punta de Asia ¿radicaría en haber tenido necesidad del mundo, necesidad de salir de sus límites?»[74]No hay más viaje que el esquizofrénico (más adelante, el sentido americano de las fronteras: algo a sobrepasar, límites a franquear, flujos por hacer pasar, espacios no codificados por penetrar). Deseos descodificados, deseos de descodificación, siempre los hubo, la historia está llena de ellos. Pero he ahí que los flujos descodificados no forman un deseo, deseo que produce en lugar de soñar o de carecer, máquina deseante, social y técnica a la vez, más que por su encuentro en un lugar, su conjunción en un espacio que toma tiempo. Por ello, el capitalismo y su corte no se definen simplemente por flujos descodificados, sino por la descodificación generalizada de los flujos, la nueva desterritorialización masiva, la conjunción de los flujos desterritorializados. La singularidad de esta conjunción dio la universalidad del capitalismo. Simplificando mucho podemos decir que la máquina territorial salvaje partía de las conexiones de producción y que la máquina despótica bárbara se fundaba en las disyunciones de inscripción a partir de la eminente unidad. Pero la máquina capitalista, la civilizada, va a establecerse primero sobre la conjunción. Entonces, la conjunción ya no designa solamente restos que escaparían a la codificación, ni consumos-consumaciones como en las fiestas primitivas, ni siquiera el «máximo de consumo» en el lujo del déspota y de sus agentes. Cuando la conjunción pasa a primera fila en la máquina social, ocurre, por el contrario, que deja de estar vinculada tanto al goce como al exceso de consumo de una clase y convierte al propio lujo en un medio de inversión y vuelca todos los flujos descodificados sobre la producción, en un «producir para producir» que recobra las condiciones primitivas del trabajo con la condición, con la única condición, de incorporarlas al capital como al nuevo cuerpo lleno desterritorializado, el verdadero consumidor de donde ellas parecen emanar (como en el pacto del diablo descrito por Marx, «el eunuco industrial»: *luego* es a ti *si...)*[75].

74. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme,* I, Armand-Colin, 1967, pág. 313) tr. cast. Ed. Labor, 1974).

75. Marx, *Economie et philosophie,* 1844, Pléiade II, pág. 92 (tr. cast. Ed. Alianza).

En el centro del *Capital* Marx muestra el encuentro de dos elementos «principales»: de un lado, el trabajador desterritorializado, convertido en trabajador libre y desnudo, que tiene que vender su fuerza de trabajo; del otro, el dinero descodificado, convertido en capital y capaz de comprarla. Que estos dos elementos provengan de la segmentarización del Estado despótico en feudalidad y de la descomposición del sistema feudal mismo y de su Estado, todavía no nos proporciona la conjunción extrínseca de estos dos flujos, flujo de productores y flujo de dinero. El encuentro hubiera podido no realizarse, los trabajadores libres y el capital-dinero existiendo «virtualmente» cada uno por su parte. Uno de los elementos depende de una transformación de las estructuras agrarias constitutivas del antiguo cuerpo social, el otro, depende de otra serie que pasa por el mercader y el usurero tal como existen marginalmente en los poros de este antiguo cuerpo[76]. Además, cada uno de estos elementos pone en juego varios procesos de descodificación y de desterritorialización de muy diferente origen: para el trabajador libre, desterritorialización del suelo por privatización; descodificación de los instrumentos de producción por apropiación; privación de los medios de consumo por disolución de la familia y de la corporación; descodificación, por último, del trabajador en provecho del propio trabajo o de la máquina —y, para el capital, desterritorialización de la riqueza por abstracción monetaria; descodificación de los flujos de producción por capital mercantil; descodificación de los Estados por el capital financiero y las deudas públicas; descodificación de los medios de producción por la formación del capital industrial, etc. Veamos aún con más detalle de qué modo se encuentran los elementos, con conjunción de todos sus procesos. Ya no es la edad del terror ni de la crueldad, sino la edad del cinismo, que viene acompañada por una extraña piedad (ambos constituyen el humanismo: el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un Urstaat espiritualizado; el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital-Dios del que parece que emanan todas las fuerzas de trabajo). Esta edad del cinismo es la de la acumulación de capital, es ella la que implica tiempo, precisamente

76. Cf. el comentario de Balibar en Althusser y col., *Lire le Capital,* pág. 288 (tr. cast. ed. reducida Ed. Siglo XXI): «La unidad que posee la estructura capitalista una vez constituida no se halla detrás de sí... (Es preciso) que el *encuentro* se haya producido, y haya sido rigurosamente pensado, entre estos elementos, que son identificados a partir del resultado de su *conjunción,* y el campo histórico en el seno del cual hay que pensar su propia historia, que no tiene nada que ver en su concepto con este resultado, puesto que es definido por la estructura de otro modo de producción. En ese campo histórico constituido por el modo de producción anterior, los elementos de los que se realiza la genealogía no tienen, precisamente, más que una situación marginal, es decir, no determinante.»

para la conjunción de todos los flujos descodificados y des- territorializados. Como demostró Maurice Dobb, es preciso en un primer tiempo una acumulación de títulos de propiedad, de la tierra por ejemplo, en una coyuntura favorable, en un momento en que esos bienes cuesten poco (desintegración del sistema feudal); y un segundo tiempo en el que esos bienes son vendidos en un momento de alza y en condiciones que hacen particularmente interesante la inversión industrial («revolución de los precios», reserva abundante de mano de obra, formación de un proletariado, acceso fácil a fuentes de materias primas, condiciones favorables para la producción de herramientas y máquinas)[77]. Toda clase de factores contingentes favorecen estas conjunciones. ¡Cuántos encuentros para la formación de la cosa, lo innombrable! Sin embargo, el efecto de la conjunción es el control cada vez más profundo de la producción por el capital: la definición del capitalismo o de su corte, la conjunción de todos los flujos descodificados y desterritorializados, no se definen por el capital comercial ni por el capital financiero, que no son más que flujos entre otros, elementos entre otros, sino por el capital industrial. Sin duda, muy pronto el comerciante pudo accionar sobre la producción, ya fuese convirtiéndose él mismo en industrial en oficios basados en el comercio, ya fuese convirtiendo a los artesanos en sus propios intermediarios c empleados (luchas contra las guildas y los monopolios). Pero el capitalismo no empieza, la máquina capitalista no es montada, más que cuando el capital se apropia directamente de la producción, y el capital financiero y el capital mercantil ya no son más que funciones específicas correspondientes a una división del trabajo en el modo capitalista de la producción en general. Entonces volvemos a encontrar la producción de producciones, la producción de registros, la producción de consumos —pero precisamente en esa conjunción de los flujos descodificados que convierte al capital en el nuevo cuerpo lleno social, mientras que el capitalismo comercial y financiero bajo sus formas primitivas se instalaba tan sólo en los poros del antiguo socius del cual no cambiaba el modo de producción anterior.

Incluso antes de que la máquina de producción capitalista sea montada, la mercancía y la moneda operan una descodificación de los flujos por abstracción. Sin embargo, no del mismo modo. En primer lugar, el intercambio simple inscribe los productos mercantiles como los *quanta* particulares de una unidad de trabajo abstracta. El trabajo abstracto colocado en la relación de intercambio forma la síntesis disyuntiva del movimiento aparente de la

77. Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme,* págs. 189-199 (tr. cast. Siglo XXI, 1982).

mercancía, puesto que se divide en los trabajos cualificados a los que corresponde tal o cual quantum determinado. Pero sólo cuando un «equivalente general» aparece como moneda se accede al reino de la *quantitas,* la cual puede tener toda clase de valores particulares o valer por cualquier clase de quanta. Esta cantidad abstracta no debe sin embargo poseer un valor cualquiera, de tal modo que todavía no aparezca más que como una relación de tamaño entre quanta. En este sentido, la relación de intercambio une formalmente objetos parciales producidos e incluso inscritos independientemente de ella. La inscripción comercial y monetaria permanece sobrecodificada e incluso reprimida por los caracteres y los modos de inscripción previos de un socius considerado bajo su modo de producción específico, que no conoce ni reconoce el trabajo abstracto. Como dice Marx, ésta es la relación más simple y más antigua de la actividad productiva, pero sólo aparece como tal y se vuelve prácticamente verdadera en la máquina capitalista moderna[78]. Por ello, antes, la inscripción comercial monetaria no disponía de un cuerpo propio y se insertaba tan sólo en los intervalos del cuerpo social preexistente. El comerciante no cesaba de jugar por territorialidades mantenidas para comprar allí donde es barato y vender donde es caro. Antes de la máquina capitalista, el capital mercantil o financiero sólo está en una relación de alianza con la producción no capitalista, entra en esta nueva alianza que caracteriza a los Estados precapitalistas (de ahí la alianza de la burguesía mercantil y bancaria con la feudalidad). En una palabra, la máquina capitalista empieza cuando el capital cesa de ser un capital de alianza para volverse filiativo. El capital se vuelve capital filiativo cuando el dinero engendra dinero o el valor una plusvalía, «valor progresivo, dinero siempre brotando y creciendo, y como tal capital... El valor se presenta de pronto como una substancia motriz de sí misma y para la cual mercancía y moneda sólo son puras formas. Distingue en sí su valor primitivo y su plusvalía, del mismo modo que Dios distingue en su persona el padre y el hijo y que ambos forman sólo uno y son de la misma edad, pues sólo por la plusvalía de diez libras las cien primeras libras avanzadas se convierten en capital»[79]. Sólo en esas condiciones el capital se convierte en el cuerpo lleno, el nuevo socius o la cuasi-causa que se apropia de todas las fuerzas productivas. Ya no estamos en el dominio del quantum o de la quantitas, sino en el de la relación diferencial en tanto que conjunción, que define el campo social inmanente propio al capitalismo y confiere a la abstracción como tal su valor efectivamente concreto, su tendencia a la concretización. La abstracción no

78. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique,* Pléiade I, pág. 259.
79. Marx, *Le Capital,* I, 2, cap. 4, Pléiade I, pág. 701 (tr. cast. Ed. F.C.E.).

ha dejado de ser lo que es pero ya no aparece en la simple cantidad como una relación variable entre términos independientes, sobre sí misma ha tomado la independencia, la calidad de los términos y la cantidad de las relaciones. Lo abstracto impone la relación más compleja en la que se va a desarro-

llar «como» algo concreto. Es la relación diferencial $\frac{Dy}{Dx}$, en la que Dy deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable y en la que Dx deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante («la noción de capital constante no excluye en modo alguno un cambio de valor de sus partes constitutivas»). De la fluxión de los flujos descodificados, de su conjunción, se desprende la forma filiativa del capital x + dx. La relación diferencial expresa el fenómeno fundamental capitalista de *la transformación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo.* Que una apariencia matemática reemplace aquí a los antiguos códigos significa, simplemente, que asistimos a una quiebra de los códigos y de las territorialidades subsistentes en beneficio de una máquina de otra clase, que funciona de otro modo. Ya no es la crueldad de la vida, ni el terror de una vida contra otra, sino un despotismo *post-mortem,* el déspota convertido en ano y vampiro: «El capital es trabajo muerto que, semejante al vampiro, sólo se anima chupando el trabajo vivo, y su vida es tanto más alegre cuanto más succiona». El capital industrial presenta de este modo una nueva-nueva filiación, constitutiva de la máquina capitalista, con respecto a la cual el capital comercial y el capital financiero ahora van a tomar la forma de una nueva-nueva alianza al asumir funciones específicas.

El célebre problema de la baja tendencial de la tasa de ganancia, es decir, de la plusvalía con respecto al capital total, sólo puede comprenderse en el conjunto del campo de inmanencia del capitalismo y en las condiciones bajo las que una plusvalía de código es transformada en plusvalía de flujo. En primer lugar (de acuerdo con las observaciones de Balibar), ocurre que esta tendencia a la baja de la tasa de ganancia no tiene fin, sino que ella misma se reproduce al reproducir los factores que se oponen a ella. Pero, ¿por qué no tiene fin? Sin duda, por las mismas razones que hacen reír a los capitalistas y sus economistas cuando constatan que la plusvalía no es matemáticamente determinable. Sin embargo, no tienen motivos para regocijarse. Más bien deberían sacar en conclusión lo que tienen que ocultar: a saber, que no es el mismo dinero el

que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa. En un caso, signos monetarios impotentes de valor de cambio, un flujo de medios de pago relativo a bienes de consumo y a valores de uso, una relación bi-unívoca entre la moneda y un abanico impuesto de productos («a lo que tengo derecho, lo que me vuelve, luego es a mí...»); en el otro caso, signos de potencia del capital, flujos de financiamiento, un sistema de coeficientes diferenciales de producción que manifiesta una fuerza prospectiva o una evaluación a largo plazo, no realizable *hic et nunc,* y que funciona como una axiomática de las cantidades abstractas. En un caso, el dinero representa un corte-extracción posible en un flujo de consumo; en el otro, una posibilidad de corte-separación y de rearticulación de cadenas económicas en el sentido en que flujos de producción se apropian de las disyunciones de capital. Se ha podido demostrar la importancia, en el sistema capitalista, de la dualidad bancaria entre la formación de medios de pago y la estructura de financiación, la gestión de la moneda y la financiación de la acumulación capitalista, la moneda de cambio y la moneda de crédito[80]. Que la banca participe de ambos, es decir, como bisagra de ambos, financiación y pago, muestra tan sólo sus interacciones múltiples. Así, en la moneda de crédito, que implica todos los créditos comerciales o bancarios, el crédito puramente comercial tiene sus raíces en la circulación simple en la que se desarrolla el dinero como medio de pago (la letra de cambio con vencimiento determinado, que constituye una forma monetaria de la deuda finita). A la inversa, el crédito bancario opera una desmonetización o desmaterialización de la moneda y se basa en la circulación de órdenes de pago en lugar de la circulación del dinero, atraviesa un circuito particular en el que toma, después pierde, su valor de instrumento de cambio y en el que las condiciones del flujo implican las del reflujo, dando a la deuda infinita su forma capitalista; pero el Estado como regulador asegura una convertibilidad de principio de esta moneda de crédito, sea directamente por dependencia del oro, sea indirectamente por un modo de centralización que implica un garante del crédito, una tasa de interés única, una unidad de los mercados de capitales, etc. Se está en lo cierto, pues, cuando se habla de *disimulación* profunda de la dualidad de las dos formas del dinero, pago y financiación, los dos aspectos de la práctica bancaria. Pero esta disimulación no depende de un desconocimiento sino que expresa el campo de inmanencia capitalista, el movimiento objetivo aparente en el que la forma inferior y subordinada es tan necesaria como la otra (es necesario que el dinero esté en los

80. Suzanne de Brunhoff, *L'Offre de monnaie, critique d'un concept,* Maspero, 1971. Y *La Monnaie chez Marx,* Ed. Sociales, 1967 (cf. la crítica de las tesis de Hilferding, págs. 16 sg.).

dos cuadros) y en el que ninguna integración de las clases dominadas podría efectuarse sin la sombra de este principio de convertibilidad no aplicado, que sin embargo basta para hacer que el Deseo de la criatura más desfavorecida invierta o cargue con todas sus fuerzas, independientemente de cualquier conocimiento o desconocimiento económico, el campo social capitalista en su conjunto. Flujos, ¿quién no desea flujos y relaciones entre los flujos, y cortes de flujo? —que el capitalismo ha sabido hacer manar y cortar en esas condiciones del dinero desconocidas hasta él. Aunque es cierto que el capitalismo en su esencia o modo de producción es industrial, no funciona más que como capitalismo mercantil. Aunque es cierto que en su esencia es capital filiativo industrial, no funciona más que por su alianza con el capital comercial y financiero. En cierta manera, de la banca depende todo el sistema y la catexis o inversión de deseo[81]. Una de las aportaciones de Keynes radicó en reintroducir el deseo en el problema de la moneda; esto es lo que hay que someter a las exigencias del análisis marxista. Por ello, es desastroso que los economistas marxistas se reduzcan demasiado a menudo a consideraciones sobre el modo de producción y sobre la teoría de la moneda como equivalente general tal como aparece en la primera sección del Capital, sin dedicar suficiente importancia a la práctica bancaria, a las operaciones financieras y a la circulación específica de la moneda de crédito (en esto consistiría el sentido de un retorno a Marx, a la teoría marxista de la moneda).

Volvamos a la dualidad del dinero, a los dos cuadros, a las dos inscripciones, una en la cuenta del asalariado, la otra en el balance de la empresa. Medir los dos tipos de tamaño con la misma unidad analítica es una pura ficción, una estafa cósmica, como si midiésemos las distancias intergaláxicas o intra-atómicas con metros y centímetros. No hay ninguna medida común entre el valor de las empresas y el de la fuerza de trabajo de los asalariados. Por esa razón, la baja tendencial no tiene término. Un coeficiente de diferenciales es calculable si se trata del límite de variaciones de los flujos de producción desde el punto de vista de un pleno rendimiento, pero no lo es si se trata del flujo de producción y del flujo de trabajo del que depende la plusvalía. Enton-

81. Suzanne de Brunhoff, *L'Offre de monnaie,* pág. 124: «La noción misma de masa monetaria no puede tener sentido más que en relación con el juego de un sistema de crédito en el que se combinen las diferentes monedas. Sin un sistema tal no se tendría más que una suma de medios de pago que no accederían al carácter social del equivalente general y no podrían servir más que en circuitos privados locales. No habría circulación monetaria general. Es tan sólo en el sistema centralizado que las monedas pueden volverse homogéneas y aparecer como las componentes de un conjunto articulado» (Y sobre la *disimulación* objetiva en el sistema cf. págs. 110, 114).

ces, la diferencia no se anula en la relación que la constituye como diferencia de naturaleza, la «tendencia» no tiene término, no tiene límite exterior al que podría llegar o incluso aproximarse. La tendencia sólo tiene límite interno y no cesa de pasarlo, pero desplazándolo, es decir, reconstituyéndolo, recobrándolo como límite interno a pasar de nuevo por desplazamiento: entonces, la continuidad del proceso capitalista se engendra en ese corte siempre desplazado, es decir, en esta unidad entre la esquizia y el flujo. Bajo ese aspecto, el campo de inmanencia social, tal como se descubre bajo la contracción y la transformación del Urstaat, no cesa de ampliarse y toma una consistencia por completo particular, que muestra el modo como el capitalismo supo interpretar para su provecho el principio general según el cual las cosas sólo marchan bien con la condición de estropearse, la crisis como «medio inmanente al modo de producción capitalista». Si el capitalismo es el límite exterior de toda sociedad, es porque para su provecho no tiene límite exterior, sino sólo un límite interior que es el capital mismo, al que no encuentra, pero que reproduce desplazándolo siempre[82]. Jean-Joseph Goux analiza exactamente el fenómeno matemático de la curva sin tangente y el sentido que puede tomar tanto en la economía como en la lingüística: «Si el movimiento no tiende hacia ningún límite, si el cociente de las diferenciales no es calculable, el presente ya no tiene sentido... El cociente de las diferenciales no se resuelve, las diferencias ya no se anulan en su relación. Ningún límite se opone a la rotura, a la rotura de esa rotura. La tendencia no encuentra término, el móvil nunca logra lo que el futuro inmediato le reserva; sin cesar es retrasado por accidentes, desviaciones... Noción compleja de una continuidad en la rotura absoluta»[83]. En la inmanencia ampliada del sistema, el límite tiende a reconstituir en su desplazamiento lo que tendía a hacer bajar en su emplazamiento primitivo.

Ahora bien, este movimiento de desplazamiento pertenece esencialmente a la desterritorialización del capitalismo. Como ha mostrado Samir Amin, el proceso de desterritorialización va, en este caso, del centro a la periferia, es decir, de los países desarrollados a los países subdesarrollados, que no constituyen un mundo aparte, sino una pieza esencial de la máquina capitalista mundial. Incluso es preciso añadir que el centro también tiene sus enclaves

82. Marx, *Le Capital,* III, 3, conclusiones: «La producción capitalista tiende sin cesar a sobrepasar estos límites que le son inmanentes, pero no lo logra más que empleando medios que, de nuevo y a una escala más imponente, levantan ante ella las mismas barreras. La verdadera barrera de la producción capitalista es el propio capital.» (Pléiade, II, pág. 1032) (tr. cast. Ed. F.C.E.).

83. Jean-Joseph Goux, «Dérivable et indérivable», *Critique,* enero 1970, páginas 48-49.

organizados de subdesarrollo, sus reservas y chabolas como periferias interiores (Pierre Moussa definía a los Estados Unidos como un fragmento del tercer mundo que ha logrado y guardado zonas inmensas de subdesarrollo). Si es cierto que en el centro se ejerce, al menos parcialmente, una tendencia a la baja o a la igualación de la tasa de ganancia que lleva a la economía hacía los sectores más progresivos y más automatizados, un verdadero «desarrollo del subdesarrollo» en la periferia asegura una alza de la tasa de la plusvalía como una explotación creciente del proletariado periférico con respecto al del centro. Pues sería un gran error creer que las exportaciones de la periferia provienen ante todo de sectores tradicionales o de territorialidades arcaicas: por el contrario, provienen de industrias y plantaciones modernas, generadoras de fuerte plusvalía, hasta el punto de que no son los países desarrollados los que proporcionan capitales a los países subdesarrollados, sino al contrario. Tan cierto es que la acumulación primitiva no se produce sólo una vez a la aurora del capitalismo, sino que es permanente y no cesa de reproducirse. El capitalismo exporta capital filiativo. Al mismo tiempo que la desterritorialización capitalista se realiza desde el centro a la periferia, la descodificación de los flujos en la periferia se realiza por una «desarticulación» que asegura la ruina de los sectores tradicionales, el desarrollo de los circuitos económicos extravertidos, una hipertrofia específica del sector terciario, una extrema desigualdad en la distribución de las productividades y de las rentas[84]. Cada paso de flujo es una desterritorialización, cada límite desplazado, una descodificación. El capitalismo esquizofreniza cada vez más a la periferia. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que en el centro la baja tendencial mantenga su sentido restringido, es decir, la disminución relativa de la plusvalía con respecto al capital total, asegurada por el desarrollo de la productividad, de la automación, del capital constante.

Este problema ha vuelto a ser planteado recientemente por Maurice Clavel en una serie de cuestiones decisivas y voluntariamente incompetentes. Es decir, cuestiones dirigidas a los economistas por alguien que no comprende cómo se ha podido mantener la plusvalía humana en la base de la producción capitalista, si se reconoce que las máquinas también «trabajan» o producen valor, que siempre han trabajado y cada vez trabajan más con respecto al hombre, el cual de ese modo deja de ser parte constitutiva del proceso de produc-

84. Samir Amin, *L'Accumulation à l'echelle mondiale,* Anthropos, 1970, páginas 373 sg. (tr. cast. Ed. Siglo XXI, 1974).

ción para volver adyacente a este proceso [85]. Hay, por tanto, una plusvalía maquínica producida por el capital constante, que se desarrolla con la automatización y la productividad y que no puede explicarse por los factores que se oponen a la baja tendencial (intensidad creciente de la explotación del trabajo humano, disminución de precios de los elementos del capital constante, etc.), puesto que estos factores, por el contrario, dependen de ella. Creemos, con la misma incompetencia indispensable, que estos problemas sólo pueden ser examinados en las condiciones de la transformación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo. Pues, en tanto que definíamos los regímenes precapitalistas por la plusvalía de código y el capitalismo por una descodificación generalizada que la convertía en plusvalía de flujo, presentábamos las cosas de un modo somero, hacíamos como si la cuestión se solucionase de una vez por todas, en la aurora de un capitalismo que habría perdido todo valor de código. Sin embargo, no es así. Por una parte, subsisten códigos, incluso en calidad de arcaísmos, pero que toman una función perfectamente actual y adaptada a la situación en el capital personificado (el capitalista, el trabajador, el negociante, el banquero...). Sin embargo, por otra parte y más profundamente, toda máquina técnica supone flujos de un tipo particular: *flujos de código* a la vez interiores y exteriores a la máquina, formando los elementos de una tecnología e incluso de una ciencia. Son estos flujos de código los que también se hallan encajados, codificados o sobrecodificados en las sociedades precapitalistas de tal modo que nunca se independizan (el herrero, el astrónomo...). Mas la descodificación generalizada de los flujos en el liberalismo ha liberado, desterritorializado, descodificado los flujos de código al igual que los otros —hasta el punto que la máquina automática siempre los interiorizó en su cuerpo o su estructura como campo de fuerzas, al mismo tiempo que dependía de una ciencia y de una tecnología, de un trabajo llamado cerebral distinto del trabajo manual del obrero (evolución del objeto técnico). En ese sentido, las máquinas no hicieron el capitalismo, sino al contrario, el capitalismo hace las máquinas y no cesa de introducir nuevos cortes mediante los cuales revoluciona sus modos técnicos de producción.

A este respecto, todavía es preciso introducir varias correcciones. Pues esos cortes tardan tiempo y se extienden sobre una gran extensión. Nunca la máquina capitalista diacrónica se deja revolucionar a sí misma por una o varias máquinas técnicas sincrónicas, nunca confiere a sus sabios y técnicos una inde-

85. Maurice Clavel, *Qui est aliéné?,* págs. 110-124, 320-327 (cf. el gran capítulo de Marx sobre la automatización en los *Principes d'une critique de l'économie politique,* 1857-58, Pléiade II, págs. 297 sg.).

pendencia desconocida en los regímenes precedentes. Sin duda, puede dejar a algunos sabios, por ejemplo, matemáticos, que «esquizofrenicen» en su rincón y puede hacer pasar flujos de código socialmente descodificados que estos científicos organizan en axiomáticas de investigación llamada fundamental. Pero *la verdadera axiomática* no está ahí (a los científicos se les deja tranquilos hasta un cierto punto, se les deja que hagan su propia axiomática; pero llega el momento de las cosas serias: por ejemplo, la física indeterminista, con sus flujos corpusculares, debe reconciliarse con «el determinismo»). La verdadera axiomática es la de la máquina social misma, que sustituye a las antiguas codificaciones y organiza todos los flujos descodificados, comprendidos los flujos de código científico y técnico, en provecho del sistema capitalista y al servicio de sus fines. Por ello, a menudo se ha señalado que la revolución industrial combinaba una tasa elevada de progreso técnico con el mantenimiento de una gran cantidad de material «obsolescente», con una gran desconfianza hacia las máquinas y las ciencias. Una innovación no es adoptada más que a partir de la tasa de ganancia que su inversión proporciona por disminución de los costes de producción; si no, el capitalista mantiene la maquinaria existente, libre para invertir paralelamente a ésta en otro campo[86]. La plusvalía humana guarda, pues, una importancia decisiva, incluso en el centro y en sectores altamente industrializados. Lo que determina la disminución de los costes y la elevación de la tasa de ganancia por plusvalía maquínica no es la innovación misma, cuyo valor es tan poco medible como el de la plusvalía humana. Ni siquiera es la rentabilidad de la nueva técnica considerada aisladamente, sino su efecto en la rentabilidad global de la empresa en sus relaciones con el mercado, y con el capital comercial y financiero. Lo que implica encuentros e intersecciones diacrónicos, como, por ejemplo, podemos verlo desde el siglo XIX entre la máquina de vapor y las máquinas textiles o las técnicas de producción del hierro. En general, la introducción de las innovaciones siempre tiende a ser retardada más allá del tiempo científicamente necesario, hasta el momento en que las previsiones de mercado justifican su explotación en gran escala. Incluso en ese caso, el capital de alianza ejerce una fuerte presión selectiva sobre las innovaciones maquínicas en el capital industrial. En resumen, allí donde los flujos están descodificados, los flujos particulares de código que han tomado una forma tecnológica y científica son sometidos a una axiomática propiamente social mucho más severa que todas las axiomáticas científicas, pero mucho más severa también que los antiguos códigos o sobrecódigos desa-

86. Paul Baran y Paul Sweezy, Le *Capitalisme monopoliste,* 1966, tr. fr. Maspero, págs. 96-98 (tr. cast. Ed. Siglo XXI).

parecidos: la axiomática del mercado capitalista mundial. En una palabra, los flujos de código «liberados» en la ciencia y la técnica por el régimen capitalista engendran una plusvalía maquínica que no depende directamente de la ciencia y de la técnica, sino del capital, y que viene a añadirse a la plusvalía humana, *constituyendo ambas el conjunto de la plusvalía de flujo que caracteriza al sistema.* Los conocimientos, la información y la formación cualificada son partes del capital («capital de conocimientos») tanto como el trabajo más elemental del obrero. Y del mismo modo que en la plusvalía humana, en tanto que resultaba de los flujos descodificados, encontrábamos una inconmensurabilidad o una asimetría fundamental (ningún límite exterior asignable) entre el trabajo manual y el capital, o bien entre dos formas de dinero, aquí también, en la plusvalía maquínica resultante de los flujos de código científicos y técnicos, no encontramos conmensurabilidad alguna ni límite exterior entre el trabajo científico o técnico, incluso altamente remunerado, y la ganancia del capital que se inscribe en otra escritura. El flujo de conocimiento y el flujo de trabajo se hallan a este respecto en la misma situación determinada por la descodificación o la desterritorialización capitalista.

Mas, si es cierto que la innovación sólo es aceptada en tanto que implica un alza de la ganancia por baja de los costes de producción y que existe un volumen de producción suficientemente elevado como para justificarla, el corolario que podemos desprender es que la inversión en la innovación nunca basta para realizar o absorber la plusvalía de flujo producida tanto en un lado como en otro[87]. Marx mostró claramente la importancia del problema: el círculo siempre ensanchado del capitalismo sólo se cierra, reproduciendo a una escala siempre mayor sus límites inmanentes, si la plusvalía no es solamente producida o arrebatada, sino absorbida, realizada[88]. Si el capitalista no se define por el goce, no es tan sólo porque su finalidad radica en el «producir para producir» generador de plusvalía, sino también la realización de esta plusvalía: una plusvalía de flujo no realizada es lo mismo que no producida, y se encarna en el paro forzoso y el estancamiento. Con facilidad podemos realizar la cuenta de los principales medios de absorción fuera del consumo y la inversión: la publicidad, el gobierno civil, el militarismo y el imperialismo. El papel del Estado a este respecto, en la axiomática capitalista, aparece tanto mejor en cuanto que lo que absorbe no se substrae de la plusvalía de las empresas, sino que se añade al acercar la economía capitalista al pleno rendimiento en los límites

87. Sobre la concepción de la amortización que esta proposición implica, cf. Paul Baran y Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste,* págs. 100-104.

88. Marx, *Le Capital,* III, 3, conclusiones, Pléiade II, p. 1026.

dados y al ampliar a su vez esos límites, sobre todo en un orden de gastos militares que no compitan con la empresa privada, más bien al contrario (sólo la guerra logró lo que el New Deal no pudo conseguir). El papel de un complejo político-militar-económico es tanto más importante en cuanto garantiza la extracción de la plusvalía humana en la periferia y en las zonas apropiadas del centro, pero también en cuanto engendra él mismo una enorme plusvalía maquínica al movilizar los recursos del capital de conocimientos y de información y absorbe, por último, la mayor parte de la plusvalía producida. El Estado, su policía y su ejército forman una gigantesca empresa de antiproducción, pero en el seno de la producción misma, y condicionándola. Nos encontramos ante una nueva determinación del campo de inmanencia propiamente capitalista: no sólo el juego de las relaciones y coeficientes diferenciales de los flujos descodificados, no sólo la naturaleza de los límites que el capitalismo reproduce a una escala siempre más amplia en tanto que límites interiores, sino también la presencia de la antiproducción en la producción misma. El aparato de antiproducción ya no es una instancia trascendente que se opone a la producción, la limita o la frena; al contrario, se insinúa por todas partes en la máquina productora y la abraza estrechamente para regular su producción y realizar su plusvalía (de donde, por ejemplo, la diferencia entre la burocracia despótica y la burocracia capitalista). La efusión del aparato de antiproducción caracteriza a todo el sistema capitalista; la efusión capitalista es la de la antiproducción en la producción a todos los niveles del proceso. Por una parte, ella sola es capaz de realizar el fin supremo del capitalismo, que consiste en producir la carencia en grandes conjuntos, en introducir la carencia allí donde siempre hay demasiado, por la absorción que realiza de recursos sobreabundantes. Por otra parte, ella sola dobla al capital y al flujo de conocimiento con un capital y un flujo equivalente de *imbecilidad*, que también operan su absorción o su realización y aseguran la integración de los grupos o individuos al sistema. No sólo la carencia en el seno de lo demasiado, sino la imbecilidad en el conocimiento y la ciencia: veremos que es al nivel del Estado y del ejército donde se conjugan los sectores más progresivos del conocimiento científico o tecnológico y los arcaísmos débiles mejor encargados de funciones actuales.

Adquiere así todo su sentido el doble retrato que André Gorz traza del «trabajador científico y técnico», señor de un flujo de conocimiento, de información y de formación, pero tan bien absorbido por el capital que en él coincide el reflujo de una imbecilidad organizada, axiomatizada, que hace que, por la noche, cuando vuelve a su casa, encuentre sus pequeñas máquinas deseantes

rebotando sobre un televisor, ¡desesperación![89] Ciertamente, el científico, el técnico en tanto que tal no tiene ninguna potencia revolucionaria, es el primer agente integrado de la integración, refugio de mala conciencia, destructuor *forzoso* de su propia creatividad. Tomemos el ejemplo aún más sorprendente de una «carrera» a la americana, con bruscas mutaciones, tal como nos la imaginamos: Gregory Bateson empieza huyendo del mundo civilizado haciéndose etnólogo, para seguir los códigos primitivos y los flujos salvajes; luego se dirige a flujos cada vez más descodificados, los de la esquizofrenia, de los que obtiene una teoría psiquiátrica interesante; después, aún en busca de un más allá, de otro muro por atravesar, se vuelve hacia los delfines, el lenguaje de los delfines, flujos aún más extraños y más desterritorializados. Pero, ¿qué hay al final del flujo del delfín, si no las investigaciones fundamentales del ejército americano que nos lleva a la preparación de la guerra y a la absorción de la plusvalía? Con respecto al Estado capitalista, los Estados socialistas son niños (e incluso niños que aprendieron algo de su padre sobre el papel axiomatizante del Estado). Pero los Estados socialistas tienen más dificultades para obstruir las huidas inesperadas de flujo, salvo por violencia directa. Lo que por el contrario se llama el poder de recuperación del sistema capitalista radica en que su axiomática es por naturaleza, no más flexible, sino más amplia y comprehensiva. Nadie en un sistema de esa clase puede dejar de estar asociado a la actividad de antiproducción que anima todo el sistema productivo. «Los que accionan y aprovisionan el aparato militar no son los únicos que están comprometidos en una empresa antihumana. Los millones de obreros que producen (lo que crea una demanda para) bienes y servicios inútiles están igualmente implicados, en diversos grupos. Los diversos sectores y ramas de la economía son tan interdependientes que casi todo el mundo se halla implicado de un modo u otro en una actividad antihumana; el granjero que proporciona productos alimenticios a las tropas que luchan contra el pueblo vietnamita, los fabricantes de los complejos instrumentos necesarios para la creación de un nuevo modelo de automóvil, los fabricantes de papel, de tinta o de antenas de televisión cuyos productos son utilizados para controlar y envenenar las mentes de la gente, etc., etc.»[90]. De ese modo se hallan obstruidos los tres segmentos de la reproducción capitalista siempre ampliada, que definen perfectamente los tres aspectos de su inmanencia: 1.º) el que extrae la plusvalía humana a partir de la relación diferencial entre flujos descodificados de trabajo y producción

89. A. Gorz, Stratégie ouvrière et néo-capitalisme, Ed. du Seuil, pág. 57.
90. Paul Baran y Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste,* pág. 303.

y se desplaza del centro a la periferia, manteniendo, sin embargo, en el centro vastas zonas residuales; *2 °)* el que extrae la plusvalía maquínica, a partir de una axiomática de los flujos de código científico y técnico, en los lugares de «punta» del centro; 3.°) el que absorbe o realiza estas dos formas de la plusvalía de flujo, garantizando la emisión de ambos e inyectando perpetuamente la antiproducción en el aparato de producir. Se esquizofreniza en la periferia, pero no menos en el centro y en medio.

La definición de plusvalía debe ser modificada en función de la plusvalía maquínica del capital constante, que se distingue de la plusvalía humana del capital variable, y en función del carácter no medible de este conjunto de plusvalía de flujo. No puede ser definida por la diferencia entre el valor de la fuerza del trabajo y el valor creado por la fuerza de trabajo, sino por la inconmensurabilidad entre dos flujos a pesar de ser inmanentes el uno del otro, por la disparidad entre dos aspectos de la moneda que los expresan y por la ausencia de límite exterior a su relación, uno midiendo el verdadero poder económico, el otro midiendo un poder de compra determinado como «renta». El primero es el inmenso flujo desterritorializado que constituye el cuerpo lleno del capital. Un economista como Bernard Schmitt caracteriza este flujo de la deuda infinita con extrañas y líricas palabras: flujo creador instantáneo que los bancos crean espontáneamente como una deuda hacia sí mismos, creación *ex nihilo* que, en lugar de transmitir una moneda previa como medio de pago, hunde en una extremidad del cuerpo lleno una moneda negativa (deuda inscrita en el pasivo de los bancos) y proyecta al otro extremo una moneda positiva (crédito de la economía productiva sobre los bancos), «flujo de poder mutante» *que no entra en la renta y no es destinado a compras,* disponibilidad pura, no posesión y no riqueza [91]. El otro aspecto de la moneda representa el reflujo, es decir, la relación que establece con los bienes desde el momento en que adquiere un poder de compra por su distribución a los trabajadores o factores de producción, por su repartición en rentas o ingresos, y que pierde desde el momento en que éstos son convertidos en bienes reales (entonces todo vuelve a empezar mediante una nueva producción que primero nacerá bajo el primer aspecto...). Ahora bien, la inconmensurabilidad de los dos aspectos, del flujo y del reflujo, muestra que por más que los salarios nominales engloben la totalidad de la renta nacional, los asalariados dejan escapar una gran cantidad de ingresos captados por las empresas, y que a su vez forman por conjunción un aflujo, un aflujo esta vez continuo de *ganancia,* que constituye «en un solo chorro» una cantidad indivisible que mana sobre el cuerpo lleno, cualquiera que sea

91. Bernard Schmitt, *Monnaie, salaires et profits,* P.U.F., 1966, págs. 234-236.

la diversidad de sus asignaciones (intereses, dividendos, salarios de dirección, compra de bienes de producción, etc.)[92]. El observador incompetente tiene la impresión de que todo este esquema económico, toda esta historia, es profundamente esquizo. Vemos perfectamente la finalidad de la teoría, que, sin embargo, se prohíbe toda referencia moral. ¿Quién es robado? es la cuestión seria sobreentendida que comunica con la cuestión irónica de Clavel «¿Quién está alienado?». Ahora bien, nadie es robado ni puede serlo (del mismo modo que Clavel decía que nunca se sabe del todo quién está alienado y quién aliena). ¿Quién roba? Seguro que no el capitalista financiero como representante del gran flujo creador instantáneo, ya que ni siquiera implica posesión y no tiene poder de compra. ¿Quién es robado? Seguro que no el trabajador ya que ni siquiera es comprado, puesto que es el reflujo o la distribución en salarios el que crea el poder de compra, en vez de suponerlo. ¿Quién podría robar? Seguro que no el capitalista industrial como representante del aflujo de ganancia, puesto que «las ganancias manan no en el reflujo, sino a su lado, en desviación y no en sanción del flujo creador de las rentas». ¡Cuánta flexibilidad en la axiomática del capitalismo, siempre preparado para ensanchar sus propios límites para añadir un nuevo axioma a un sistema anteriormente saturado! Usted quiere un axioma para los asalariados, la clase obrera y los sindicatos, veamos pues, y en lo sucesivo la ganancia manará al lado del salario, uno al lado del otro, reflujo y aflujo. Incluso se encontrará un axioma para el lenguaje de los delfines. Marx a menudo aludía a la edad de oro del capitalismo cuando éste no ocultaba su propio cinismo: al menos al principio no podía ignorar lo que hacía, arrebatar la plusvalía. Pero, cómo ha crecido ese cinismo cuando llega a declarar: no, nadie es robado. Pues entonces todo descansa sobre la disparidad entre dos clases de flujo, como en una sima insondable en la que se engendran ganancia y plusvalía: el flujo de poder económico del capital mercantil y el flujo llamado por irrisión «poder de compra», flujo verdaderamente *impotente* que representa la impotencia absoluta del asalariado al igual que la dependencia relativa del capitalista industrial. La moneda y el mercado es la verdadera policía del capitalismo.

En cierta manera, los economistas capitalistas no se equivocan cuando presentan a la economía como si estuviese perpetuamente «por monetizar», como si siempre fuese preciso insuflar desde fuera la moneda según una oferta y una demanda. Pues, es de ese modo que el sistema se mantiene y marcha, y llena perpetuamente su propia inmanencia. De ese modo, es el objeto global de una catexis de deseo. Deseo del asalariado, deseo del capitalista, tocio pal-

92. Pág. 292.

pita de un mismo deseo basado *en la relación diferencial de los flujos sin límite exterior asignable y en la que el capitalismo reproduce sus límites inmanentes a una escala siempre ampliada, siempre más abarcante.* Por tanto, es al nivel de una teoría generalizada de los flujos que podemos responder a la cuestión: ¿cómo se llega a desear el poder, la potencia, pero también la propia impotencia? ¿Cómo un campo social semejante pudo ser cargado por el deseo? ¡De qué modo el deseo supera el interés llamado objetivo, cuando se trata de hacer manar y de cortar flujos! Sin duda, los marxistas recuerdan que la formación de la moneda como relación específica en el capitalismo depende del modo de producción que convierte a la economía en una economía monetaria. Falta que el movimiento objetivo aparente del capital, que no es en modo alguno un desconocimiento o una ilusión de la conciencia, muestre que la esencia productiva del capitalismo no puede funcionar más que bajo esta forma necesariamente mercantil o monetaria que la domina y cuyos flujos y relaciones entre flujos contienen el secreto de la catexis de deseo. Es al nivel de los flujos, y de los flujos monetarios, no al nivel de la ideología, que se realiza la integración del deseo. Entonces, ¿qué solución hay, qué vía revolucionaria? El psicoanálisis apenas tiene recursos, en sus relaciones más íntimas con el dinero, ya que registra guardándose de reconocerlo todo un sistema de dependencias económico-monetarias en el corazón del *deseo* de cada sujeto que trata y que por su cuenta constituye una gigantesca empresa de absorción de plusvalía. Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? — ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la «solución económica» fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización? Pues tal vez los flujos no están aun bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada.

* * *

La escritura nunca fue objeto del capitalismo. El capitalismo es profundamente analfabeto. La muerte de la escritura, como la muerte de Dios o del padre, ya hace tiempo que se consumó, aunque el acontecimiento tarde en llegarnos y sobreviva en nosotros el recuerdo de signos desaparecidos con los que siempre escribimos. La razón es simple: la escritura implica un uso del

lenguaje en general según el cual el grafismo se ajusta a la voz, pero también la sobrecodifica e induce una voz ficticia de las alturas que funciona como significante. Lo arbitrario del designado, la subordinación del significado, la trascendencia del significante despótico y, por último, su descomposición consecutiva en elementos mínimos en un campo de inmanencia descubierto por la retirada del déspota, todo eso marca la pertenencia de la escritura a la representación despótica imperial. Desde entonces, cuando se anuncia el estallido de la «galaxia Gutemberg» ¿qué se quiere decir exactamente? En verdad, el capitalismo se ha servido y se sirve de la escritura; no sólo la escritura concuerda con la moneda en tanto que equivalente general, sino que las funciones específicas de la moneda en el capitalismo pasaron por la escritura y la imprenta, y en cierto aspecto aun continúan pasando. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que la escritura desempeñe típicamente el papel de un arcaísmo en el capitalismo, siendo entonces la imprenta Gutemberg el elemento que proporciona al arcaísmo una *junción actual.* Sino que el uso capitalista del lenguaje es de hecho de otra naturaleza y se realiza o se vuelve concreto en el campo de inmanencia propio al capitalismo mismo, cuando aparecen los medios técnicos de expresión que corresponden a la descodificación generalizada de los flujos, en lugar de remitir, aun bajo una forma directa o indirecta, a la sobrecodificación despótica. Este creemos que es el sentido de los análisis de Mac Luhan: haber enseñado lo que era un lenguaje de los flujos descodificados, por oposición a un significante que agarrota y sobrecodifica los flujos. Primero todo es bueno para el lenguaje no significante: ningún flujo fónico, gráfico, gestual, etc., ocupa un lugar de privilegio en este lenguaje que es indiferente a su substancia o a su soporte como continuum amorfo; el flujo eléctrico puede ser considerado como la realización de un flujo semejante cualquiera en tanto que tal. Pero una substancia se considera formada cuando un flujo entra en relación con otro flujo, definiendo el primero un contenido y el segundo una expresión[93]. Los flujos desterritorializados de contenido y de expresión están en un estado de conjunción o de presuposición recíproca, que constituye figuras como unidades últimas de uno y otro. Estas figuras no son del significante, ni siquiera son signos como elementos mínimos del significante; son no-signos, o más bien signos no significantes, puntos-signos

93. Marshall Mac Luhan, *Pour comprendre les média,* 1964, tr. fr. Ed. du Seuil, pág. 24: «La luz eléctrica es información pura. Es un medium sin mensaje, podríamos decir, en tanto que no lo utilizamos para deletrear una señal o una publicidad verbal. Este hecho, característico de todos los media, significa que el *contenido* de un medium, cualquiera que sea, siempre es otro medium. El contenido de la escritura es el habla, del mismo modo como la palabra escrita es el contenido de lo impreso, y lo impreso, el del telégrafo.»

de varias dimensiones, cortes de flujo, esquizias que forman imágenes por su reunión en un conjunto, pero que no guardan ninguna identidad de un conjunto a otro. Las figuras, es decir, las esquizias o cortes-flujos, no son del todo «figurativas»; llegan a serlo sólo en una constelación particular que se deshace en provecho de otra. Tres millones de puntos por segundo transmitidos por la televisión, de los cuales sólo algunos son retenidos. El lenguaje eléctrico no pasa por la voz ni por la escritura; el ordenador es una máquina de descodificación instantánea y generalizada. Michel Serres define en ese sentido la correlación entre el corte y el flujo en los signos de las nuevas máquinas técnicas de lenguaje, allí donde la producción está estrictamente determinada por la información: «Sea un cambiador *routier...* Es un cuasi punto que analiza, por recubrimientos múltiples, la longitud de una dimensión normal en el espacio de la red, las líneas de flujo de las que es receptor. En él se puede ir de cualquier dirección aferente a cualquier dirección eferente, y en cualquier sentido, sin encontrar jamás alguna de las otras direcciones... *Nunca volveré,* si quiero, *al mismo punto,* aunque sea el mismo... Nudo topológico en el que todo esté conexo sin confusión, en el que todo confluye y se distribuye... Ocurre que un nudo es un punto si se quiere, pero de varias dimensiones», que contiene y hace pasar los flujos en vez de anularlos[94]. Esta cuadriculación de la producción por la información manifiesta una vez más que la esencia productiva del capitalismo no funciona o no «habla» más que en el lenguaje de los signos que le imponen el capital mercantil o la axiomática del mercado.

Existen grandes diferencias entre semejante lingüística de los flujos y la lingüística del significante. La lingüística saussuriana, por ejemplo, descubre claramente un campo de inmanencia constituido por el «valor», es decir, por el sistema de las relaciones entre elementos últimos del significante; pero, además de que este campo de inmanencia supone aún la trascendencia del significante, aunque sólo se descubra por su retirada, los elementos que pueblan ese campo tienen como criterio una identidad mínima que deben a sus relaciones de oposición y que mantienen a través de las variaciones de todo tipo que les afectan. Los elementos del significante como unidades distintivas son regulados por «separaciones codificadas» que el significante a su vez sobrecodifica. Con lo cual se producen diversas consecuencias, aunque siempre convergentes: la comparación del lenguaje con un juego; la relación significado-significante en la que el significado se halla por naturaleza subordinado al significante; las

94. Michel Serres, *«Le Messager»,* Bulletin de la Société française de philosophie, *nov. 1967.*

figuras definidas como efectos del significante mismo; los elementos formales del significante determinados en relación con una substancia fónica a la que la escritura misma confiere un privilegio secreto. Creemos que, en todos estos puntos de vista y a pesar de algunas apariencias, la lingüística de Hjelmslev se opone profundamente a la empresa saussuriana y post-saussuriana. Porque abandona toda referencia privilegiada. Porque describe un campo puro de inmanencia algébrica que ya no es posible sobrevolar a través de ninguna instancia trascendente, incluso en retirada. Porque hace correr por este campo sus flujos de forma y de substancia, de contenido y de expresión. Porque sustituye la relación de subordinación significante-significado por la relación de presuposición recíproca expresión-contenido. Porque la doble articulación ya no se realiza entre dos niveles jerarquizados de la lengua, sino entre dos planos desterritorializados convertibles, constituidos por la relación entre la forma del contenido y la forma de la expresión. Porque en esta relación se alcanzan figuras que ya no son efectos de significante, sino esquizias, puntos-signos o cortes de flujo que revientan el muro del significante, pasan a su través y van más allá. Porque esos signos han franqueado un nuevo umbral de desterritorialización. Porque esas figuras han perdido definitivamente las condiciones de identidad mínima que definían los elementos del significante mismo. Porque el orden de los elementos es secundario con respecto a la axiomática de los flujos y de las figuras. Porque el modelo de la moneda, en el punto-signo o la figura-corte desprovista de identidad, no poseyendo más que una identidad flotante, tiende a reemplazar el modelo del juego. En una palabra, la particular situación de Hjelmslev en la lingüística y las reacciones que suscita se explican, creemos, por lo siguiente: Hjelmslev tiende a construir una teoría puramente inmanente del lenguaje, que rompe el doble juego de la dominación voz-grafismo, que hace correr forma y substancia, contenido y expresión según flujos de deseo, y corta esos flujos según puntos-signos o figuras-esquizias[95]. En vez de ser una sobredeterminación del estructuralismo y de su vinculación al significante, la lingüística de Hjelmslev indica su destrucción concertada y constituye una teoría descodificada de las lenguas de la que también se puede decir, ambiguo homenaje, que es la única adaptada a la vez a la naturaleza de los flujos capitalistas *y* esquizofrénicos: hasta el momento, la única teoría

95. Nicolas Ruwet, por ejemplo, reprocha a Hjelmslev el elaborar una teoría cuyas aplicaciones se hallarían del lado de *Jabberwocky* o de *Finnegans wake (Introduction à la grammaire générative,* Plon, pág. 54; y sobre la indiferencia en «el orden de los elementos», cf. pág. 345) (tr. cast. Ed. Gredos, 1978). André Martinet insiste sobre la pérdida de las condiciones de identidad en la teoría de Hjelmslev (*Au sujet des fondements de la théorie lingüistique de Louis Hjelmslev,* 1946, reed. Paulet).

moderna (y no arcaica) del lenguaje.

La extrema importancia del reciente libro de J. F. Lyotard radica en que es la primera crítica generalizada del significante. En su proposición más general, en efecto, muestra que el significante se halla superado tanto, hacia el exterior, por las imágenes figurativos, como hacia el interior, pollas figuras que las componen, o mejor, por «lo figural», que viene a desquiciar las separaciones codificadas del significante, a introducirse entre ellas, a trabajar bajo las condiciones de identidad de sus elementos. En el lenguaje y la escritura misma, ora las letras como cortes, objetos parciales estallados, ora las palabras como flujos indivisos, bloques indescomponibles o cuerpos llenos de valor tónico, constituyen signos asignificantes que vuelven al orden del deseo, soplos y gritos. (Particularmente las investigaciones formales de la escritura manual o impresa cambian de sentido según que los caracteres de las letras o las cualidades de las palabras estén al servicio de un significante cuyos efectos expresan según reglas exegéticas o, al contrario, franqueen este muro para hacer correr flujos, instaurar cortes que desbordan o rompen las condiciones de identidad del signo, que hacen correr y estallar otros tantos libros en «el libro», entrando en configuraciones múltiples, cuyo ejemplo ya lo proporciona Mallarmé con sus ejercicios tipográficos —siempre pasar bajo el significante, limar el muro: lo que aún muestra que la muerte de la escritura es infinita, en tanto que sube y viene de dentro). Del mismo modo, en las artes plásticas, lo figural puro formado por la línea activa y el punto multidimensional y, por el otro lado, las configuraciones múltiples formadas por la línea pasiva y la superficie que engendra, de manera que se abran, como en Paul Klee, esos «entremundos que tal vez sólo son visibles para los niños, los locos, los primitivos». O bien en el sueño, Lyotard muestra en páginas muy bellas que lo que *trabaja* no es el significante, sino un figural por debajo, que hace surgir configuraciones de imágenes que se sirven de las palabras, las hacen correr y las cortan según flujos y puntos que no son lingüísticos y no dependen del significante ni de sus elementos regulados. Por todas partes, pues, Lyotard trastoca el orden del significante y de la figura. Las figuras no dependen del significante y de sus efectos: es la cadena significante la que depende de los efectos figurales, formada ella misma por signos asignificantes, aplastando a los significantes tanto como a los significados, tratando a las palabras como cosas, fabricando nuevas unidades, haciendo con figuras no figurativas configuraciones de imágenes que se hacen y se deshacen. Estas constelaciones son como flujos que remiten al corte de los puntos, como éstos remiten a la fluxión de lo que hacen manar o chorrear: la única unidad sin identidad es la del flujo-esquizia o del

corte-flujo. Lyotard denomina deseo al elemento de lo figural puro, la «figura-matriz», que nos conduce a las puertas de la esquizofrenia como proceso[96]. Mas, ¿de dónde proviene, sin embargo, la impresión del lector de que Lyotard no deja de detener el proceso y de echar las esquizias a las orillas que acaba de abandonar, territorios codificados o sobrecodificados, espacios y estructuras, donde ya no aportan más que «transgresiones», perturbaciones y deformaciones a pesar de todo secundarias, en vez de formar y de llevarse más lejos a las máquinas deseantes que se oponen a las estructuras, a las intensidades que se oponen a los espacios? Ocurre que, a pesar de su tentativa por ligar el deseo a un sí fundamental, Lyotard vuelve a introducir la carencia y la ausencia en el deseo, lo mantiene bajo la ley de la castración con el riesgo de traer de nuevo con ella a todo el significante, y descubre la matriz de la figura en el fantasma, el simple fantasma que oculta a la producción deseante, a todo el deseo como producción efectiva. No obstante, al menos por un instante, la hipoteca del significante ha sido levantada: este enorme arcaísmo despótico que a tantos de nosotros hace gemir y doblegar, y que otros utilizan para instaurar un nuevo terrorismo, convirtiendo el discurso imperial de Lacan en un discurso universitario de mera cientificidad, esa «cientificidad» tan apropiada para realimentar nuestras neurosis, para agarrotar una vez más al proceso, para sobrecodificar Edipo por la castración, encadenándonos a las funciones estructurales actuales de un déspota arcaico desaparecido. Pues, de seguro, ni el capitalismo, ni la revolución, ni la esquizofrenia, pasan por las vías del significante, incluso y sobre todo en sus violencias más extremadas.

La civilización se define por la descodificación y la desterritorialización de los flujos en la producción capitalista. Todos los procedimientos son buenos para asegurar esta descodificación universal: la privatización de los bienes, de los medios de producción, pero también de los órganos del propio «hombre privado»; la abstracción de las cantidades monetarias, pero también de la cantidad de trabajo; la ilimitación de la relación entre el capital y la fuerza de trabajo, y también entre los flujos de financiación y los flujos de rentas o medios de pago; la forma científica y técnica tomada por los mismos flujos de código; la formación de configuraciones flotantes a partir de líneas y de puntos sin identidad discernible. La historia monetaria reciente, el papel del dólar, los capitales emigrantes a corto plazo, las monedas flotantes, los nuevos medios de financiación y de crédito, los derechos especiales de giro, la nueva forma de las crisis y de las especulaciones, jalonan el camino de los flujos descodificados. Nuestras sociedades sienten un vivo placer por todos los códigos, los códigos

96. Jean-François Lyotard, *Discours, figure,* pág. 326 (tr. cast. Ed. Gustavo Gili, 1979).

extranjeros o exóticos, pero es un placer destructivo y mortuorio. Aunque descodificar quiere decir, sin duda, comprender un código y traducirlo, es sobre todo destruirlo en tanto que código, asignarle una función arcaica, folklórica o residual, lo que hace del psicoanálisis y de la etnología dos disciplinas apreciadas en nuestras sociedades modernas. Sin embargo, cometeríamos un gran error si identificásemos *los flujos capitalistas y los flujos esquizofrénicos,* bajo el tema general de una descodificación de los flujos de deseo. Ciertamente, su afinidad es grande: en todo lugar el capitalismo hace pasar flujos-esquizos que animan «nuestras» artes y «nuestras» ciencias, tanto como se cuajan en la producción de «nuestros» enfermos, los esquizofrénicos. Hemos visto que la relación de la esquizofrenia con el capitalismo sobrepasaba de largo los problemas de modo de vida, de medio ambiente, de ideología, etc., y que debía ser planteada al nivel más profundo de una sola y misma economía, de un solo y mismo proceso de producción. Nuestra sociedad produce esquizos como produce champú Dop o coches Renault, con la única diferencia de que no pueden venderse. Pero, precisamente, ¿cómo explicar que la producción capitalista no cesa de detener el proceso esquizofrénico, de transformar al sujeto en entidad clínica encerrada, como si viese en ese proceso la imagen de su propia muerte llegada desde dentro? ¿Por qué encierra a sus locos en vez de ver en ellos a sus propios héroes, su propia realización? Y allí donde ya no puede reconocer la figura de una simple enfermedad, ¿por qué vigila con tanto cuidado a sus artistas e incluso a sus sabios, como si corriesen el riesgo de hacer correr flujos peligrosos para ella, cargados de potencialidad revolucionaria, en tanto que no son recuperados o absorbidos por las leyes del mercado? ¿Por qué forma a su vez una gigantesca máquina de represión general-represión con respecto a lo que sin embargo constituye su propia realidad, los flujos descodificados? Ocurre que el capitalismo, como hemos visto, es el límite de toda sociedad, en tanto que opera la descodificación de los flujos que las otras formaciones sociales codificaban y sobrecodificaban. Sin embargo, es su límite, o cortes *relativos,* porque sustituye los códigos por una axiomática extremadamente rigurosa que mantiene la energía de los flujos en un estado de ligazón al cuerpo del capital como socius desterritorializado, pero también e incluso más implacable que cualquier otro socius. La esquizofrenia, por el contrario, es el límite *absoluto* que hace pasar los flujos al estado libre en un cuerpo sin órganos desocializado. Podemos decir, por tanto, que la esquizofrenia es el límite exterior del propio capitalismo o la terminación de su más profunda tendencia, pero que el capitalismo no funciona más que con la condición de inhibir esa tendencia o de rechazar y desplazar ese límite, sustituyéndolo por

sus propios límites relativos *inmanentes* que no cesa de reproducir a una escala ampliada. Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza. Ese es el modo como debemos volver a interpretar la ley marxista de la tendencia opuesta. De manera que la esquizofrenia impregna todo el campo capitalista de un cabo a otro. Pero éste lo que hace es ligar las cargas y las energías en una axiomática mundial que siempre opone nuevos límites interiores al poder revolucionario de los flujos descodificados. En semejante régimen resulta imposible distinguir, aunque sea en dos tiempos, la descodificación de la axiomatización que viene a reemplazar los códigos desaparecidos. Al mismo tiempo los flujos son descodificados y axiomatizados por el capitalismo. La esquizofrenia no es, pues, la identidad del capitalismo, sino al contrario su diferencia, su separación y su muerte. Los flujos monetarios son realidades perfectamente esquizofrénicas, pero que no existen y funcionan más que en la axiomática inmanente que conjura y rechaza esa realidad. El lenguaje de un banquero, de un general, de un industrial, de un cuadro medio o de un alto cuadro, de un ministro, es un lenguaje perfectamente esquizofrénico, pero que sólo funciona estadísticamente en la axiomática aplastante de ligazón que le pone al servicio del orden capitalista[97]. (Al nivel superior de la lingüística como ciencia, Hjelmslev no puede operar una vasta descodificación de las lenguas más que poniendo en marcha desde el principio una máquina axiomática basada en el número supuestamente infinito de las figuras consideradas.) ¿Qué ocurre entonces con el lenguaje «verdaderamente» esquizofrénico y con los flujos «verdaderamente» descodificados, desligados, que llegan a pasar el muro o el límite absoluto? La axiomática capitalista sirve tanto, se añade un axioma más, para los libros de un gran escritor cuyas características contables de vocabulario y de estilo siempre pueden ser estudiadas por máquina electrónica, como para el discurso de los locos que siempre podemos escuchar en el marco de una axiomática hospitalaria, administrativa y psiquiátrica. En una palabra, la noción de flujo-esquizia o de corte-flujo creemos que define tanto al capitalismo como a la esquizofrenia. Pero no totalmente del mismo modo. No son del todo lo mismo, difieren según que las descodificaciones sean recogidas o no en una axiomática, según que se permanezca en los grandes conjuntos que funcionan estadísticamente o que se franquee la barrera que los separa de las posiciones moleculares desligadas, según que los flujos del deseo alcancen ese límite absoluto o se contenten con desplazar un límite relativo inmanente que

97. Cf. el análisis de Herbert Marcuse sobre el lenguaje funcional de «la administración total» (principalmente en las siglas, las configuraciones flotantes formadas por las letras-figuras): *L'Homme unidimensionnel,* 1964, tr. fr. Ed. de Minuit, c. IV (tr. cast. Ed. Ariel, 1981).

se reconstituye más allá, según que los procesos de desterrritorialización se doblen o no con re-territorializaciones que los controlan, según que el dinero arda o resplandezca.

¿Por qué no decir simplemente que el capitalismo reemplaza un código por otro, que efectúa un nuevo tipo de codificación? Por dos razones, una de las cuales representa una especie de imposibilidad moral, la otra, una imposibilidad lógica. En las formaciones precapitalistas se encuentran todas las crueldades y terrores, fragmentos de cadena significante están afectados por el secreto, sociedades secretas o grupos de iniciación —pero nunca hay nada inconfesable, propiamente hablando. Es con el capitalismo que empieza lo inconfesable: no existe operación económica o financiera que, si se supone traducida en términos de código, no hiciera estallar su carácter inconfesable, es decir, su perversión intrínseca o su cinismo esencial (la edad de la mala conciencia es también la del cinismo). Pero, precisamente, es imposible codificar tales operaciones: un código determina, en primer lugar, la calidad respectiva de los flujos que pasan por el socius (por ejemplo, los tres circuitos de bienes de consumo, de bienes de prestigio, de mujeres y de niños); el objeto propio del código radica, pues, en establecer relaciones necesariamente indirectas entre esos flujos cualificados y, como tales, inconmensurables. Tales relaciones implican extracciones cuantitativas de los flujos de diferentes clases, pero estas cantidades no entran en equivalencias que supondrían «algo» ilimitado, forman tan sólo compuestos ellos mismos cualitativos, esencialmente móviles y limitados, cuya diferencia de los elementos compensa el desequilibrio (así, la relación entre el prestigio y el consumo en el bloque de deuda finita). Todas estas características de la relación de código, indirecta, cualitativa y limitada, muestran claramente que un código nunca es económico y no puede serlo: por el contrario, expresa el movimiento objetivo aparente según el cual las fuerzas económicas o las conexiones productivas son atribuidas, como si emanasen de ella, a una instancia extra-económica que sirve de soporte y de agente de inscripción. Eso es lo que Althusser y Balibar muestran tan claramente: cómo relaciones jurídicas y políticas son *detenninadas a ser dominantes,* en el caso de la feudalidad por ejemplo, ya que el excedente de trabajo como forma de la plusvalía constituye un flujo cualitativo y temporalmente distinto del trabajo y debe entrar desde ese momento en un compuesto cualitativo que implica factores no económicos[98]. O bien cómo las relaciones autóctonas de

98. Cf. Marx, *Le Capital,* III, 6, cap. 24, Pléiade II, pág. 1400: «En esas condiciones se precisan razones extra-económicas, de cualquier clase, para obligarlos a efectuar el trabajo por cuenta del propietario de bienes raíces acreditado.»

alianza y de filiación se ven determinadas a ser dominantes en las sociedades llamadas primitivas, en las que las fuerzas y los flujos económicos se inscriben sobre el cuerpo lleno de la tierra y a él se atribuyen. En una palabra, sólo hay código allí donde un cuerpo lleno como instancia de antiproducción se vuelca sobre la economía y se la apropia. Por ello, el signo de deseo, en tanto que signo económico que consiste en hacer correr y cortar los flujos, se dobla con un signo de poder (potencia) * necesariamente extra-económico, aunque tenga en la economía sus causas y sus efectos (por ejemplo, el signo de alianza en relación con el poder del acreedor). O, lo que viene a ser lo mismo, la plusvalía es determinada aquí como plusvalía de código. La relación de código no es, por tanto, solamente indirecta, cualitativa, limitada, también es por ello mismo extra-económica y opera bajo ese concepto los acoplamientos entre flujos cualificados. Implica desde ese momento un sistema de apreciación o de evaluación colectivos, un conjunto de órganos de percepción, o mejor de creencia como condición de existencia y de supervivencia de la sociedad considerada: así, la catexis colectiva de los órganos, que hace que los hombres sean directamente codificados, y el ojo apreciador, tal como lo hemos analizado en el sistema primitivo. Observemos que estos rasgos generales que caracterizan un código se vuelven a hallar precisamente en lo que hoy día se llama código genético; no porque dependa de un efecto de significante, sino al contrario porque la cadena que constituye no es ella misma significante más que secundariamente, en la medida que pone en juego acoplamientos entre flujos cualificados, interacciones exclusivamente indirectas, compuestos cualitativos esencialmente limitados, órganos de percepción y factores *extra-químicos* que seleccionan y se apropian de las conexiones celulares.

Otras tantas razones hay para definir el capitalismo por una axiomática social que en todos los aspectos se opone a los códigos. En primer lugar, la moneda como equivalente general representa una cantidad abstracta indiferente de la naturaleza cualificada de los flujos. Pero la equivalencia remite a la posición de un ilimitado: en la fórmula D-M-D, «la circulación del dinero como capital posee en sí misma su finalidad, pues sólo por este valor siempre renovado el valor continúa valiendo; el movimiento del capital, por tanto, no tiene límite»[99]. Los estudios de Bohannan sobre los tiv del Niger, o de Salisbury sobre los siane de Nueva Guinea, muestran de qué modo la introducción de la moneda como equivalente, que permite empezar con dinero y acabar con

* PUISSANCE significa tanto poder como potencia. En este caso, como se irá viendo, los dos significados se confunden o fusionan. De ahí los paréntesis. (N. del T.)

99. Marx, *Le Capital,* I, 2, cap. 4, Pléiade I, pág. 698.

dinero, luego no acabando nunca, basta para perturbar los circuitos de flujos cualificados, para descomponer los bloques finitos de deuda y para destruir la base misma de los códigos. Falta, en segundo lugar, que el dinero como cantidad abstracta ilimitada no sea separable de un devenir-concreto sin el cual no se convertiría en capital y no se apropiaría de la producción. Hemos visto que este devenir-concreto aparecía en la relación diferencial; pero, precisamente, la relación diferencial no es una relación indirecta entre flujos cualificados o codificados, es una relación directa entre flujos descodificados cuya cualidad respectiva no le preexiste. La cualidad de los flujos resulta tan sólo de su conjunción como flujos descodificados; permanecerían puramente virtuales fuera de esta conjunción; esta conjunción es además la disyunción de la cantidad abstracta por la que se convierte en algo concreto. Dx y dy no son nada fuera de su relación, que determina a uno como pura cualidad del flujo de trabajo y al otro como pura cualidad del flujo de capital. Es, por tanto, la gestión inversa de la de un código, y expresa la transformación capitalista de la plusvalía de código en plusvalía de flujo. De ahí, el cambio fundamental en el régimen de la potencia (del poder). Pues, si uno de los flujos se halla subordinado y esclavizado al otro, es debido a que no están a la misma potencia (x e y^2, por ejemplo) y a que la relación se establece entre una potencia y una magnitud dada. Esto es lo que se nos ha presentado al realizar el análisis del capital y del trabajo al nivel de la relación diferencial entre flujo de financiación y flujo de medios de pago o de ingresos; semejante extensión significaba tan sólo que no existe esencia industrial del capital que funciona como capital mercantil, financiero y comercial, y donde el dinero no toma más funciones que su forma de equivalente. Pero los signos de potencia (poder) cesan por completo de ser lo que eran desde el punto de vista de un código: se convierten en coeficientes directamente económicos, en lugar de doblar a los signos económicos del deseo y de expresar por su cuenta factores no económicos determinados a ser dominantes. Que el flujo de financiación esté a otra potencia que el flujo de los medios de pago significa que la potencia (el poder) se ha vuelto directamente económica. Y, del otro lado, del lado del trabajo pagado, es evidente que ya no hay necesidad de un código para asegurar el excedente de trabajo cuando éste se haya confundido cualitativa y temporalmente con el trabajo mismo en una sola y misma magnitud simple (condición de la plusvalía de flujo).

El capital como socius o cuerpo lleno se distingue, pues, de cualquier otro, en tanto que vale por sí mismo como una instancia directamente económica y se vuelca sobre la producción sin hacer intervenir factores extraeconómicos que se inscribirían en un código. Con el capitalismo el cuerpo

lleno se pone verdaderamente desnudo, como el propio trabajador, enganchado a este cuerpo lleno. Es en este sentido que el aparato de antiproducción deja de ser trascendente, penetra toda la producción y se hace coextensivo de ella. En tercer lugar, estas condiciones desarrolladas de la destrucción de todo código en el devenir-concreto hacen que la ausencia de límite tome un nuevo sentido. Ya no designa simplemente la cantidad abstracta ilimitada, sino la ausencia efectiva de límite o de término para la relación diferencial en la que lo abstracto deviene algo concreto. Del capitalismo decimos a la vez que no tiene límite exterior y que tiene uno: tiene uno que es la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que rechazando y conjurando este límite. Además, tiene límites interiores y no los tiene: los tiene en las condiciones específicas de la producción y la circulación capitalistas, es decir, en el capital mismo, pero no funciona más que reproduciendo y ampliando estos límites a una escala siempre más vasta. Ahí radica la potencia (y el poder) del capitalismo: su axiomática nunca está saturada, siempre es capaz de añadir un nuevo axioma a los axiomas precedentes. El capitalismo define un campo de inmanencia y no cesa de llenar ese campo. Pero ese campo desterritorializado se halla determinado por una axiomática, al contrario que el campo territorial determinado por los códigos primitivos. Las relaciones diferenciales tal como son llenadas por la plusvalía, la ausencia de límites exteriores tal como es «llenada» por la ampliación de los límites internos, la efusión de la antiproducción en la producción tal como es llenada o satisfecha por la absorción de la plusvalía, constituyen los tres aspectos de la axiomática inmanente del capitalismo. En todo lugar, la monetización viene a llenar la sima de la inmanencia capitalista, introduciendo en ella, como dice Schmitt, «una deformación, una convulsión, una explosión, en una palabra, un movimiento de extremada violencia». De ahí se desprende, por último, una cuarta característica, que opone la axiomática a los códigos. Ocurre que la axiomática no necesita escribir en plena carne, marcar los cuerpos y los órganos, ni fabricar en los hombres una memoria. Al contrario que los códigos, la axiomática halla en sus diferentes aspectos sus propios órganos de ejecución, de percepción, de memorización. La memoria se ha convertido en una mala cosa. Sobre todo, ya no hay necesidad de creencia, sólo de labios para afuera el capitalista se aflige de que hoy día ya no se crea en nada. «Pues es así como decir: somos reales, enteros, sin creencia ni superstición; ¡de ese modo rebosas sin ni siquiera tener recipiente! » El lenguaje ya no significa algo que debe ser creído: indica algo que va a ser hecho, y que los taimados o los competentes saben descodificar, comprender a media voz. Además, a pesar de la abundan-

cia de carnets de identidad, de fichas y medios de control, el capitalismo ni siquiera necesita escribir en libros para suplir las marcas desaparecidas de los cuerpos. Ello no son más que supervivencias, arcaísmo con función actual. La persona se ha vuelto realmente «privada», en tanto que deriva de las cantidades abstractas y deviene concrete en el devenir-concreto de estas mismas cantidades. Estas son las marcadas, ya no las personas: *tu capital o tu fuerza de trabajo,* el resto no tiene importancia, se te volverá a encontrar siempre en los límites ampliados del sistema, incluso si es preciso hacer un axioma sólo para ti. Ya no hay necesidad de cargar colectivamente los órganos, están suficientemente llenos de imágenes flotantes que no cesan de ser producidas por el capitalismo. Según una observación de Henri Lefebvre, estas imágenes proceden menos a una publicación de lo privado que a una privatización de lo público: el mundo entero se muestra en familia, sin que se tenga que abandonar la tele. Lo que confiere a las personas privadas, como veremos, un papel muy particular en el sistema: un papel de *aplicación* y ya no de implicación en un código. La hora de Edipo se acerca.

Aunque el capitalismo proceda por una axiomática y no por código, no hay que creer que reemplaza al socius, la máquina social, por un conjunto de máquinas técnicas. La diferencia de naturaleza entre ambos tipos de máquina subsiste, aunque las dos sean máquinas, propiamente hablando, sin metáfora. La originalidad del capitalismo radica más bien en que la máquina social tiene por piezas las máquinas técnicas como capital constante que se engancha al cuerpo lleno del socius, y no a los hombres, que se han vuelto adyacentes a las máquinas técnicas (de donde que la inscripción ya no se realice, o al menos ya no debería necesitarlo en principio, directamente sobre los hombres). Pero una axiomática no es en modo alguno por sí misma una máquina técnica, incluso automática o cibernética. Bourbaki lo dice claramente de las axiomáticas científicas: no forman un sistema Taylor, ni un juego mecánico de fórmulas aisladas, sino que implican «intuiciones» ligadas a las resonancias y conjunciones de las estructuras, y tan sólo son ayudadas por «las potentes palancas» de la técnica. Mucho más cierto es aún con respecto a la axiomática social: la manera como llena su propia inmanencia, como rechaza o acrecienta sus límites, como añade aún axiomas impidiendo que el sistema se sature, cómo sólo funciona bien chirriando, estropeándose, reparándose, todo ello implica órganos sociales de decisión, de gestión, de reacción, de inscripción, una tecnocracia y una burocracia que no se reducen al funcionamiento de máquinas técnicas. En una palabra, la conjunción de los flujos descodificados, sus relaciones diferenciales y sus múltiples esquizias o roturas, exigen toda una

regulación cuyo principal órgano es el Estado. El Estado capitalista es el regulador de los flujos descodificados como tales, en tanto que son tomados en la axiomática del capital. En este sentido, concluye el devenir-concreto que creemos presidía la evolución del Urstaat despótico abstracto: de unidad trascendente se convierte en inmanente al campo de fuerzas sociales, pasa a su servicio y sirve de regulador de los flujos descodificados y axiomatizados. La concluye incluso de tal modo que, en otro sentido, representa una verdadera ruptura, un corte con él, al contrario que las otras formas que se habían establecido sobre las ruinas del Urstaat. Pues el Urstaat se definía por la sobrecodificación; y sus derivados, de la ciudad antigua al Estado monárquico, ya se encontraban en presencia de flujos descodificados o a punto de descodificarse, que sin duda volvían al Estado cada vez más inmanente y subordinado al campo de fuerzas efectivo; pero, justamente porque no estaban dadas las circunstancias para que estos flujos entrasen en conjunción, el Estado podía contentarse con salvar fragmentos de sobrecodificación y de códigos, con inventar otros, impidiendo incluso con todas sus fuerzas que se produjese la conjunción (y para el resto resucitar en la posible el Urstaat). El Estado capitalista se halla en una situación diferente: es producido por la conjunción de los flujos descodificados o desterritorializados y, si lleva al punto más alto el devenir-inmanente, es en la medida que ratifica la quiebra generalizada de los códigos, en la medida que evoluciona en su integridad en esta nueva axiomática de la conjunción de una naturaleza desconocida hasta entonces. Una vez, no inventa esa axiomática, puesto que se confunde con el capital mismo. Por el contrario, el Estado capitalista nace, resulta de ella; él tan sólo asegura su regulación, regula o incluso organiza sus fallos como condiciones de funcionamiento, vigila o dirige sus progresos de saturación y las ampliaciones correspondientes de límite. Nunca un Estado perdió tanto poder (potencia) para ponerse con tanta fuerza al servicio del signo de potencia (poder) económica. Y este papel el Estado capitalista lo tuvo muy pronto, aunque se diga lo contrario, desde el principio, desde su gestación bajo formas todavía semi feudales o monárquicas: desde el punto de vista del flujo de los trabajadores «libres», control de la mano de obra y de los salarios; desde el punto de vista del flujo de producción industrial y mercantil, otorgación de monopolios, condiciones favorables a la acumulación, lucha contra la sobreproducción. Nunca hubo capitalismo liberal: la acción contra los monopolios remite, en primer lugar, a un momento en que el capital comercial y financiero todavía estaba en alianza con el antiguo sistema de producción y en el que el capitalismo industrial naciente no puede asegurarse la producción y el mercado más que obteniendo la abolición de esos privilegi-

os. No se presenta ahí ninguna lucha contra el principio mismo de un control estatal, y ello lo vemos claramente en el mercantilismo, en tanto que expresa las nuevas funciones comerciales de un capital que se ha asegurado intereses directos en la producción. Por regla general, los controles y regulaciones estatales no tienden a desaparecer o a esfumarse más que en caso de abundancia de mano de obra y de expansión inhabitual de los mercados[100]. Es decir, *cuando el capitalismo funciona con un pequeño número de axiomas en límites relativos suficientemente amplios.* Esto cesó hace tiempo y hay que considerar como un factor decisivo de esta evolución la organización de una clase obrera potente que exigía un nivel de empleo estable y elevado y que obligaba al capitalismo a multiplicar sus axiomas al mismo tiempo que debía reproducir sus límites a una escala siempre ampliada (axioma del desplazamiento del centro a la periferia). El capitalismo no ha podido digerir la revolución rusa más que añadiendo sin cesar nuevos axiomas a los viejos, axioma para la clase obrera, para los sindicatos, etc. Siempre está preparado para añadir nuevos axiomas, los añade incluso para cosas minúsculas, por completo irrisorias, es su propia pasión que no cambia en nada lo esencial. El Estado está determinado, entonces, a desempeñar un papel cada vez más importante en la regulación de los flujos axiomatizados, tanto con respecto a la producción y su planificación como a la economía y su «monetización», a la plusvalía y su absorción (por el propio aparato de Estado).

Las funciones reguladoras del Estado no implican ningún tipo de arbitraje entre clases. Que el Estado esté por completo al servicio de la clase llamada dominante es una evidencia práctica, pero que todavía no entrega sus razones teóricas. Estas razones son simples: desde el punto de vista de la axiomática capitalista no hay más que una sola clase con vocación universalista, la burguesa. Plejanov señala que el descubrimiento de la lucha de clases y de su papel en la historia proviene de la escuela francesa del siglo XIX, bajo la influencia de Saint-Simon; ahora bien, precisamente esos mismos que cantan la lucha de la clase burguesa contra la nobleza y la feudalidad se detienen ante el proletariado y niegan que pueda haber diferencia de clase entre el industrial o el banquero y el obrero, sino sólo fusión en un mismo flujo como entre la ganancia y el salario[101]. En verdad, ahí hay algo más que ceguera o denegación ideológicas. Las clases son *el* negativo de las castas y de los rangos, las clases son órdenes, castas y rangos descodificados. Releer toda la historia a través de la

100. Sobre todos esos puntos, cf. Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme,* págs. 34-36, 173-177, 212-224.

101. G. Plekhanov, «Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'historie», 1895, en *Les Questions fondamentales du marxisme,* Ed. Sociales.

lucha de clases es leerla en función de la burguesía como clase descodificante y descodificada. Ella es la *única* clase en tanto que tal, en la medida en que lleva la lucha contra los códigos y se confunde con la descodificación generalizada de los flujos. Por esta razón ella se basta para llenar el campo de inmanencia capitalista. Pues, en efecto, algo nuevo se produce con la burguesía: la desaparición del goce como fin, la nueva concepción de la conjunción según la cual el único fin es la riqueza abstracta, y su realización bajo otras formas que la del consumo. La esclavitud generalizada del Estado despótico al menos implicaba señores y un aparato de antiproducción distinto de la esfera de la producción. Pero el campo de inmanencia burgués, tal como es definido por la conjunción de los flujos descodificados, la negación de toda trascendencia o límite exterior, la efusión de la antiproducción en la producción misma, instaura una esclavitud incomparable, una servidumbre sin precedentes: ya ni siquiera hay señor, ahora sólo esclavos mandan a los esclavos, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo. No es que el hombre sea el esclavo de la máquina técnica, sino esclavo de la máquina social, ejemplo de ello es el burgués, que absorbe la plusvalía con fines que, en su conjunto, no tienen nada que ver con su goce: más esclavo que el último de los esclavos, primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital, interiorización de la deuda infinita. Yo también soy esclavo, tales son las nuevas palabras del señor. «El capitalista sólo es respetable en tanto que es el capital hecho hombre. En ese papel está dominado, como el atesorador, por la pasión ciega por la riqueza abstracta, el valor. Pero lo que en uno parece manía individual en el otro es efecto del mecanismo social del que tan sólo es un engranaje»[102]. Se argüirá que no por ello deja de haber una clase dominante y una clase dominada, definidas por la plusvalía, la distinción entre flujo de trabajo y flujo de capital, flujo de financiación y flujo de renta salarial. Pero ello sólo en parte es cierto, puesto que el capitalismo nace de la conjunción de ambos en relaciones diferenciales y los integra en la reproducción sin cesar ampliada de sus propios límites. De tal modo que el burgués tiene el pleno derecho de decir, no en términos de ideología, sino en la organización misma de su axiomática: sólo hay una máquina, la del gran flujo mutante descodificado, cortado de los bienes, y una sola clase de siervos, la burguesía descodificante, la que descodifica las castas y los rangos y saca de la máquina un flujo indiviso de renta, convertible en bienes de consumo o de producción, en los que se basan los salarios y las ganancias. En una palabra, la oposición teórica no radica entre dos clases, pues es la noción misma de clase, en tanto que designa el «negativo»

102. Marx, *Le Capital,* I, 7, cap. 24, Pléiade I, pág. 1096.

de los códigos, lo que implica que no haya más que una. La oposición teórica radica en otra parte: entre los flujos descodificados tal como entran en una axiomática de clase sobre el cuerpo lleno del capital y los flujos descodificados que se liberan tanto de esta axiomática como del significante despótico, que franquean este muro y este muro del muro, y manan sobre el cuerpo lleno sin órganos. La oposición surge entre la clase y los fuera- clase. Entre los siervos de la máquina y los que la hacen estallar o hacen estallar sus engranajes. Entre el régimen de la máquina social y el de las máquinas deseantes. Entre los límites interiores relativos y el límite exterior absoluto. Si se quiere: entre los capitalistas y los esquizos, en su intimidad fundamental al nivel de la descodificación, en su hostilidad fundamental al nivel de la axiomática (de donde la semejanza, en el retrato que los socialistas del siglo XIX hacen del proletariado, entre éste y un perfecto esquizo).

Por ello, el problema de una clase proletaria pertenece en primer lugar a la praxis. Organizar una bipolarización del campo social, una bipolaridad de las clases, fue la tarea del movimiento socialista revolucionario. Por supuesto, podemos concebir una determinación teórica de la clase proletaria al nivel de la producción (aquéllos a los que la plusvalía es arrancada) o al nivel del dinero (renta salarial). Pero estas determinaciones no sólo son ora demasiado estrechas, ora demasiado amplias; sino que el ser objetivo que definen como *interés de clase* permanece puramente virtual en tanto que no se encarne en una conciencia que ciertamente no lo crea, pero lo actualiza en un partido organizado, apto para proponerse la conquista del aparato de Estado. Si el movimiento del capitalismo, en el juego de sus relaciones diferenciales, radica en esquivar todo límite fijo asignable, en sobrepasar y desplazar sus límites interiores y operar siempre cortes de cortes, el movimiento socialista parece abocado necesariamente a fijar o asignar un límite que distinga el proletariado de la burguesía, gran corte que va a animar una lucha no sólo económica y financiera, sino política. Ahora bien, precisamente, la significación de semejante conquista del aparato de Estado siempre ha planteado y aún plantea un arduo problema. Un Estado supuestamente socialista implica una transformación de la producción, de las unidades de producción y del cálculo económico. Pero esa transformación sólo puede realizarse a partir de un Estado ya conquistado que se halla ante los mismos problemas axiomáticos de extracción de un excedente o de una plusvalía, de acumulación, de absorción, de mercado y de cálculo monetario. Por lo tanto, o bien el proletariado triunfa de acuerdo con su interés objetivo, pero realizándose esas operaciones bajo la dominación de su vanguardia de conciencia o de partido, es decir, en provecho de una

burocracia y de una tecnocracia que valen por la burguesía como «gran ausente»; o bien la burguesía mantiene el control del Estado, libre para secretar su propia tecno-burocracia, y sobre todo para añadir algunos axiomas más para el reconocimiento y la integración del proletariado como segunda clase. Es perfectamente exacto decir que la alternativa no radica entre el mercado y la planificación, en tanto que la planificación se introduce necesariamente en el Estado capitalista y en tanto el mercado subsiste en el Estado socialista, aunque sea como mercado monopolista de Estado. Mas, ¿cómo definir la verdadera alternativa sin suponer todos los problemas resueltos? La obra inmensa de Lenin y de la revolución rusa consistió en forjar una conciencia de clase conforme al ser o el interés objetivo e imponer a los países capitalistas un reconocimiento de la bipolaridad de clase. Pero este gran corte leninista no impidió la resurrección de un capitalismo de Estado en el propio socialismo, ni impidió que el capitalismo clásico no continuase su verdadero trabajo de topo, siempre cortes de cortes que le permitían integrar en su axiomática secciones de la clase reconocida, aunque echando más lejos, en la periferia o en enclaves, los elementos revolucionarios no controlados (no más controlados por el socialismo oficial que por el capitalismo). Entonces la elección ya no se presentaba más que entre la nueva axiomática terrorista y rígida, rápidamente saturada, del Estado socialista y la vieja axiomática cínica, tanto más peligrosa como flexible y nunca saturada, del Estado capitalista. Pero, en verdad, la cuestión más directa no radica en saber si una sociedad industrial puede arreglárselas sin excedente, sin absorción de excedente, sin Estado planificador y mercantil e incluso sin un equivalente de burguesía: a la vez es evidente que no, pero también que la cuestión planteada en esos términos no está bien planteada. Tampoco radica en saber si la conciencia de clase, encarnada en un partido, en un Estado, traiciona o no el interés de clase objetivo al que se prestaría una especie de espontaneidad posible, ahogada por las instancias que pretenden representarla. El análisis de Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* nos parece profundamente justo, a saber, no hay espontaneidad de clase, sino sólo de «grupo»: de donde la necesidad de distinguir los «grupos en fusión» de la clase que permanece «serial», representada por el partido o el Estado. Y ambos no están a la misma escala. Ocurre que el interés de clase pertenece al orden de los grandes conjuntos molares; define tan sólo un preconsciente colectivo, necesariamente representado en una conciencia distinta de la que ni siquiera vale la pena preguntarse a este nivel si traiciona o no, aliena o no, deforma o no. El verdadero inconsciente, al contrario, está en el deseo de grupo, que pone en juego el orden molecular de las máquinas deseantes. Ahí

radica el problema: entre los deseos inconscientes de grupo y los intereses preconscientes de clase. Sólo a partir de ahí, como veremos, se pueden plantear las cuestiones que indirectamente se desprenden de lo anterior, sobre el preconsciente de clase y las formas representativas de la conciencia de clase, sobre la naturaleza de los intereses y el proceso de su realización. Siempre Reich vuelve a plantearlo, con sus exigencias inocentes que reclaman los derechos de una distinción previa entre deseo e interés: «La dirección (no debe tener) tarea más urgente, aparte del conocimiento exacto del proceso histórico objetivo, que la de comprender: a) qué ideas y qué deseos progresistas existen según las capas, profesiones, edades y sexos; b) qué deseos, angustias e ideas impiden el desarrollo de su aspecto progresista — *ataduras tradicionales*»[103]. (La dirección más bien tiende a responder: cuando oigo la palabra deseo, saco mi revólver.)

Ocurre que el deseo nunca es engañado. El interés puede ser engañado, desconocido o traicionado, pero no el deseo. De ahí el grito de Reich: no, las masas no han sido engañadas, desearon el fascismo, y eso es lo que hay que explicar... Sucede que uno desea contra su interés y el capitalismo se aprovecha de ello, pero también el socialismo, el partido y la dirección de partido. ¿Cómo explicar que el deseo se entrega a operaciones que no son desconocimientos, sino catexis inconscientes perfectamente reaccionarias? ¿Qué quiere decir Reich cuando habla de «ataduras tradicionales»? Estas también forman parte del proceso histórico y nos conducen a las funciones modernas del Estado. Las sociedades modernas civilizadas se definen por procedimientos de descodificación y de desterritorialización. *Pero, lo que por un lado desterritorializan, por el otro lo re-territorializan.* Estas neo-territorialidades a menudo son artificiales, residuales, arcaicas; sólo son arcaísmos con una función perfectamente actual, nuestra moderna manera de «enladrillar», de cuadricular, de volver a introducir fragmentos de código, de resucitar los antiguos, de inventar seudocódigos o jergas. Neo-arcaísmos, según la formulación de Edgar Morin. Estas territorrialidades modernas son extremadamente complejas y variadas. Unas son más bien folklóricas, pero no dejan de representar fuerzas sociales y eventualmente políticas (de los jugadores de bolos a los cosecheros destiladores pasando por los antiguos combatientes). Otros son enclaves, cuyo arcaísmo tanto puede alimentar un fascismo moderno como desencadenar una carga revolucionaria (las minorías étnicas, el problema vasco, los católicos irlandeses, las reservas de indios). Algunas se forman como espontáneamente, en la corriente misma del movimiento de desterritorialización (territorialidades

103. Reich, *Qu'est-ce que la conscience de classe?,* 1934, tr. fr. Ed. Sinelnikoff, pág. 18 (tr. cast. Ed. Zero, 1980).

de barrios, territorialidades de conjuntos urbanísticos, las «bandas»). Otras son organizadas o favorecidas por el Estado, incluso si se vuelven contra él y le plantean serios problemas (el regionalismo, el nacionalismo). El Estado fascista ha sido, sin duda, en el capitalismo, la más fantástica tentativa de re-territorialización económica y política. Pero el Estado socialista también tiene sus propias minorías, sus propias territorialidades, que se vuelven a formar contra él, o bien las suscita y las organiza (nacionalismo ruso, territorialidad de partido: el proletariado no pudo constituirse como clase más que sobre la base de neo-territorialidades artificiales; paralelamente, la burguesía se re-territorializa bajo las formas a veces más arcaicas). La famosa personalización del poder es algo así como una territorialidad que viene a doblar la desterritorialización de la máquina. Si es cierto que la función del Estado moderno es la regulación de los flujos descodificados, desterritorializados, uno de los principales aspectos de esta función consiste en re-territorializar, para impedir que los flujos descodificados huyan por todos los cabos de la axiomática social. A veces se tiene la impresión de que los flujos de capitales se enviarían de buen grado a la luna, si el Estado no estuviese ahí para volverlos de nuevo a la tierra. Por ejemplo: desterritorialización de los flujos de financiación, pero re-territorialización por el poder de compra y los medios de pago (papel de los bancos centrales). O bien el movimiento de desterritorialización que va del centro a la periferia viene acompañado de una re-territorialización periférica, de una especie de autocentramiento económico y político de la periferia, sea bajo las formas modernistas de un socialismo o capitalismo de Estado, sea bajo la forma arcaica de los déspotas locales. En último caso, es imposible distinguir la desterritorialización y la re-territorialización, están presas una en la otra o son como el haz y el envés de un mismo proceso.

Este aspecto esencial de la regulación por el Estado se explica aún mejor si vemos que está directamente basado en la axiomática económica y social del capitalismo en tanto que tal. La conjunción misma de los flujos desterritorializados dibuja neo-territorialidades arcaicas o artificiales. Marx mostró cual era el fundamento de la economía política propiamente hablando: el descubrimiento de una esencia subjetiva abstracta de la riqueza, en el trabajo o la producción — también se podría decir en el deseo («Se realizó un inmenso progreso cuando Adam Smith rechazó toda determinación de la actividad creadora de riqueza y no consideró más que el trabajo: ni el trabajo manufacturero, ni el trabajo comercial, ni la agricultura, sino todas las actividades sin distinción... la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza»)[104]. En el caso

104. Marx, *Introduction général à la critique de l'économie politique,* Pléiade I, págs. 258 ss. Y *Economie et philosophie,* Pléiade II, págs. 71-75.

del gran movimiento de descodificación o de desterritorialización: la naturaleza de la riqueza ya no es buscada en el lado del objeto, en condiciones exteriores, máquina territorial o máquina despótica. Pero Marx añade al punto que este descubrimiento esencialmente «cínico» se halla corregido por una nueva territorialización, como un nuevo fetichismo o una nueva «hipocresia». La producción como esencia subjetiva abstracta no es descubierta más que en las formas de la propiedad que la objetiva de nuevo, que la aliena re-territorializándola. No sólo los mercantilistas, aunque presintiendo la naturaleza subjetiva de la riqueza, la habían determinado como una actividad particular aún ligada a una máquina despótica «hacedora de dinero»; no sólo los fisiócratas, llevando aún más lejos ese presentimiento, habían ligado la actividad subjetiva a una máquina territorial o re-territorializada, bajo la forma de agricultura y de bienes raíces. Sino que incluso Adam Smith no descubre la gran esencia de la riqueza, abstracta y subjetiva, industrial y desterritorializada, más que re-territorializándola al punto en la propiedad privada de los medios de producción. (Y no se puede decir, en este aspecto, que la propiedad llamada común cambie el sentido de este movimiento). Más aún si no se trata ya de hacer la historia de la economía política, sino la historia real de la sociedad correspondiente, comprendemos mejor por qué el capitalismo no cesa de re-territorializar lo que desterritorializaba de primera mano. En *El Capital* Marx analiza la verdadera razón del doble movimiento: por una parte, el capitalismo no puede proceder más que desarrollando sin cesar la esencia subjetiva de la riqueza abstracta, producir para producir, es decir, «la producción como un fin en sí, el desarrollo absoluto de la productividad social del trabajo»; pero, por otra parte y al mismo tiempo, no puede hacerlo más que en el marco de su propio fin limitado, en tanto que modo de producción determinado, «producción para el capital», «valoración del capital existente»[105]. Bajo el primer aspecto, el capitalismo no cesa de superar sus propios límites, desterritorializando siempre más lejos, «dilatándose en una energía cosmopolita universal que trastoca toda barrera y todo lazo»; pero, bajo el segundo aspecto, estrictamente complementario, el capitalismo no cesa de tener límites y barreras que son interiores, inmanentes, y que, precisamente porque son inmanentes, no se dejan sobrepasar más que reproduciéndose a una escala ampliada (siempre más re-territorialización, local, mundial y planetaria). Por ello, la ley de la baja tendencial, es decir, de los límites nunca alcanzados ya que son siempre sobrepasados y siempre reproducidos, creemos que tiene como corolario, e incluso por manifestación directa, la simultaneidad de los dos movimientos de desterritorialización y de re-territorialización.

105. Marx, *Le Capital,* III, 3, conclusiones, Pléiade II, págs. 1031-1032.

De ahí se desprende una consecuencia importante. La axiomática social de las sociedades modernas está cogida entre dos polos, y no cesa de oscilar de un polo a otro. Nacidas de la descodificación y de la desterritorialización, sobre las ruinas de la máquina despótica, están presas entre el Urstaat que querrían resucitar como unidad sobrecodificante y re-territorializante y los flujos desencadenados que las arrastran hacia un umbral absoluto. Vuelven a codificar con toda su fuerza, a golpes de dictadura militar, de dictadores locales y de policía todopoderosa, mientras que descodifican o dejan descodificar las cantidades fluyentes de sus capitales y de sus poblaciones. Están presas entre dos direcciones: arcaísmo y futurismo, neo-arcaísmo y ex-futurismo, paranoia y esquizofrenia. Vacilan entre dos polos: el signo despótico paranoico, el signo-significante del déspota que intentan reanimar como unidad de código; el signo-figura del esquizo como unidad de flujo descodificado, esquizia, punto-signo o corte-flujo. En uno agarrotan, en el otro se expanden y manan. A la vez no cesan de estar atrasadas y adelantadas con respecto a sí[106]. ¿Cómo conciliar la nostalgia y la necesidad del Urstaat con la exigencia y la inevitabilidad de la fluxión de los flujos? ¿Cómo hacer para que la descodificación y la desterritorialización, constitutivas del sistema, no lo hagan huir por un cabo u otro que escaparía a la axiomática y enloquecería a la máquina (en el horizonte un chino, un cubano lanza-misiles, un árabe desviador de aviones, un secuestrador de un cónsul, un Black-Panther, un Mayo 68, o incluso hippies drogados, pederastas encolerizados, etc.? Se oscila entre las sobrecargas paranoicas reaccionarias y las cargas subterráneas, esquizofrénicas y revolucionarias. Además, no sabemos demasiado bien cómo todo eso va de una parte a otra: los dos polos ambiguos del delirio, sus trasformaciones, la manera como un arcaísmo o un folklore, en tal o cual circunstancia, pueden estar cargados de súbito por un peligroso valor progresista. Cómo eso se vuelve fascista o revolucionario es el problema del delirio universal sobre el que todo el mundo se calla, en primer lugar, y sobre todo, los psiquiatras (no tienen idea de ello, ¿por qué deberían tenerla?). El capitalismo, y también el socialismo, están como desgarrados entre el significante despótico, que adoran, y la figura esquizofrénica, que les arrastra. Por tanto, tenemos plenos derechos para mantener dos conclusiones precedentes que parecía que se oponían. Por una parte,

106. Suzanne de Brunhoff, *Le Monnaie chez Marx,* Ed. Sociales, 1967, pág. 147: «Por ello, en el capitalismo incluso el crédito, constituido en sistema, reúne elementos compuestos, *ante-capitalistas* (la moneda, el comercio de dinero) y *post-capitalistas* (el circuito del crédito es una circulación superior...). Adaptado a las necesidades del capitalismo, el crédito nunca es verdaderamente contemporáneo del capital. El sistema de financiación nacido del modo de producción capitalista permanece bastardo».

el Estado moderno forma un verdadero corte hacia adelante, con respecto al Estado despótico, en función de su realización de un devenir-inmanente, de su descodificación de flujo generalizado, de su axiomática que viene a reemplazar los códigos y sobre-códigos. Pero, por otra parte, nunca ha habido y no hay más que un solo Estado, el Urstaat, la formación despótica asiática, que constituye hacia atrás el único corte para toda la historia, puesto que incluso la axiomática social moderna no puede funcionar más que resucitándola como uno de los polos entre los que se ejerce su propio corte. Democracia, fascismo o socialismo, ¿cuál no está visitado por el Urstaat como modelo inigualable? El jefe de policía del dictador local Duvallier se llamaba Desyr*.

Simplemente, no es con los mismos procedimientos que una cosa resucita y ha sido suscitada. Hemos distinguido tres grandes máquinas sociales que correspondían a los salvajes, a los bárbaros y a los civilizados. La primera es la máquina territorial subyacente, que consiste en codificar los flujos sobre el cuerpo lleno de la tierra. La segunda es la máquina imperial trascendente que consiste en sobrecodificar los flujos sobre el cuerpo lleno del déspota y de su aparato, el Urstaat: efectúa el primer gran movimiento de desterritorialización, pero porque añade su eminente unidad a las comunidades territoriales que conserva reuniéndolas, sobrecodificándolas, apropiándose del excedente de trabajo. La tercera es la máquina moderna inmanente, que consiste en descodificar los flujos sobre el cuerpo lleno del capital-dinero: ha realizado la inmanencia, ha vuelto concreto lo abstracto como tal, ha naturalizado lo artificial, reemplazando los códigos territoriales y la sobrecodificación despótica por una axiomática de los flujos descodificados y una regulación de estos flujos; efectúa el segundo gran movimiento de desterritorialización, pero esta vez porque no deja subsistir nada de los códigos y sobrecódigos. Sin embargo, lo que no deja subsistir lo recobra por sus propios medios originales; re-territorializa allí donde pierde las territorialidades, crea nuevos arcaísmos allí donde destruye los antiguos — y ambos se abrazan. El historiador dice: no, el Estado moderno, su burocracia, su tecnocracia, no se parecen al estado despótico antiguo. Evidentemente, ya que se trata de re-territorializar flujos descodificados en un caso, mientras que en el otro se trata de sobrecodificar flujos territorriales. La paradoja es que el capitalismo se sirve del Urstaat para efectuar sus re-territorializaciones. Mas, imperturbable, la axiomática moderna en el fondo de su inmanencia reproduce el Urstaat trascendente, como su límite vuelto interior, o uno de sus polos entre los que se ve determinada a oscilar. Además, bajo su carácter imperturbable y cínico, grandes fuerzas la trabajan,

* *Désir* = deseo. (N. del T.)

forman el otro polo de la axiomática, sus accidentes, sus fallos y sus posibilidades de estallar, de hacer pasar lo que descodifica más allá del muro de sus regulaciones inmanentes como sus resurrecciones trascendentales. Cada tipo de máquina social produce un cierto género de *representación* cuyos elementos se organizan en la superficie del socius: el sistema de la connotación-conexión en la máquina territorial salvaje, que corresponde a la codificación de los flujos; el sistema de la subordinación- disyunción en la máquina despótica bárbara, correspodiente a la sobrecodificación; el sistema de la coordinación-conjunción en la máquina capitalista civilizada, correspondiente a la descodificación de los flujos. Desterritorialización, axiomática y re-territorialización, estos son los tres elementos de superficie de la representación de deseo en el socius moderno. Entonces volvemos a tropezar con la cuestión: ¿cuál es en cada caso la relación entre la producción social y la producción deseante, una vez dicho que siempre hay entre ambas identidad de naturaleza, pero también diferencia de régimen? ¿Es posible que la identidad de naturaleza esté en el punto más alto en el régimen de la representación capitalista moderna, porque en él se realiza «universalmente» en la inmanencia y en la fluxión de los flujos descodificados? ¿Pero también porque la diferencia de régimen es la mayor y porque esta representación ejerce sobre el deseo una operación de represión más fuerte que cualquier otra, ya que, en favor de la inmanencia y de la descodificación, la antiproducción se extiende a través de toda la producción, en lugar de permanecer localizada en el sistema, desprendiendo un fantástico instinto de muerte que ahora impregna y aplasta el deseo? ¿Qué es esa muerte que sube siempre desde dentro, pero que debe llegar de fuera — y que, en el caso del capitalismo, sube con tanta potencia que no se ve bien todavía cuál es este afuera que va a hacerla llegar? En una palabra, la teoría general de la sociedad es una teoría generalizada de los flujos; es en su función que debemos estimar la relación entre la producción social y la producción deseante, las variaciones de esta relación en cada caso, los límites de esta relación en el sistema capitalista.

* * *

En la máquina territorial o incluso despótica, la reproducción social económica nunca es independiente de la reproducción humana, de la forma social de esta reproducción humana. La familia es, pues, una praxis abierta, una estrategia coextensiva al campo social; las relaciones de filiación y de alianza son determinantes, o más bien «determinadas a ser dominantes». Lo

marcado, inscrito, sobre el socius, en efecto, son los productores (o no productores) según el rango de su familia y su rango en la familia. El proceso de la reproducción no es directamente económico, pero pasa por los factores no económicos del parentesco. Esto no es cierto tan sólo con respecto a la máquina territorial, y los grupos locales que determinan el lugar de cada uno en la reproducción social económica según su rango desde el punto de vista de las alianzas y las filiaciones, sino también de la máquina despótica que dobla a estas últimas con las relaciones de la nueva alianza y de la filiación directa (de donde el papel de la familia del soberano en la sobrecodificación despótica, y de la «dinastía», cualesquiera que sean sus mutaciones, incertidumbres, que siempre se inscriben en la misma categoría de nueva alianza). Ya no podríamos decir exactamente lo mismo con respecto al sistema capitalista[107]. La representación ya no se relaciona con un objeto distinto, sino con la actividad productora misma. El socius como cuerpo lleno se ha vuelto directamente económico en tanto que capital-dinero; no tolera ningún otro presupuesto. Lo que está inscrito o marcado ya no son los productores o no-productores, sino las fuerzas y medios de producción como cantidades abstractas que se vuelven efectivamente concretas en su puesta en contacto o conjunción: fuerza de trabajo o capital, capital constante o capital variable, capital de filiación o de alianza... El capital ha tomado sobre sí las relaciones de alianza y de filiación. Se produce una privatización de la familia, según la cual deja de dar su forma social a la reproducción económica: sufre como un retiro de catexis; hablando como Aristóteles, ya no es más que la forma de la materia o del material humano que se halla subordinada a la forma social autónoma de la reproducción económica y va a ocupar el lugar que ésta le asigna. Es decir, que los elementos de la producción y de la antiproducción no se reproducen como los hombres mismos, sino que encuentran en ellos un simple material que la forma de la reproducción económica preorganiza de un modo por completo distinto de la que tiene como reproducción humana. Precisamente porque está privatizada, colocada fuera de campo, la forma del material o de la reproducción humana engendra hombres que sin dificultad se pueden suponer iguales entre sí; pero, en el campo mismo, la forma de la reproducción social económica ya ha preformado la forma del material para engendrar allí donde es preciso *al* capitalista como función derivada del capital, *al* trabajador como función derivada de la fuerza de trabajo, etc., de tal manera que la familia se halla de antemano

107. Cf. el análisis diferencial de los modos de producción por Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives,* págs. 140-155 (por qué, en las sociedades precapitalistas, «la reproducción de la estructura económica y social depende en gran medida de las condiciones en las que se efectúa la reproducción física del grupo»).

recortada por el orden de las clases (es en este sentido que la segregación es el único origen de la igualdad...)[108].

Ese colocar fuera del campo social a la familia es también su mayor posibilidad social. Pues es la condición bajo la que todo el campo social va a poder *aplicarse* a la familia. Las personas individuales son, en primer lugar, personas sociales, es decir, funciones derivadas de las cantidades abstractas; se vuelven en su conjunción. Son, exactamente, configuraciones o imágenes producidas por los puntos-signos, los cortes-flujos, las puras «figuras» del capitalismo: el capitalista como capital personificado, es decir, como función derivada del flujo de capital, el trabajador como fuerza de trabajo personificada, función derivada del flujo de trabajo. El capitalismo llena así con imágenes su campo de inmanencia: incluso la miseria, la desesperación, la rebeldía, y por la otra parte, la violencia y la opresión del capital se vuelven imágenes de miseria, desesperación, rebeldía, violencia u opresión. Pero a partir de las figuras no figurativas o de los cortes-flujos que las producen, esas imágenes no serán figurantes y reproductivas más que al informar un material humano cuya forma específica de reproducción vuelve a caer fuera del campo social que, sin embargo, la determina. Las personas privadas son, pues, imágenes de segundo orden, imágenes de imágenes, es decir, *simulacros* que reciben así la aptitud a representar la imagen de primer orden de las personas sociales. Estas personas privadas están formalmente determinadas en el lugar de la familia restringida como padre, madre, hijo. Pero, en lugar de que esta familia sea una estrategia que, a base de alianzas y filiaciones, se abra sobre todo el campo social, le sea coextensiva y recorte sus coordenadas, ya no es, diríamos, más que una simple táctica sobre la que se cierra el campo social, a la que aplica sus exigencias autónomas de reproducción y recorta con todas sus dimensiones. Las alianzas y filiaciones ya no pasan por los hombres, sino por el dinero; entonces la familia se vuelve microcosmos, apta para expresar lo que ya no domina. En cierta manera, la situación no ha cambiado; lo cargado a través de la familia es siempre el campo social económico, político y cultural, sus cortes y sus flujos. Las personas privadas son una ilusión, imágenes de imágenes o derivadas de derivadas. Mas, en otro aspecto, todo ha cambiado, ya que la familia, en lugar de constituir y desarrollar los factores dominantes de la reproducción social, se contenta con aplicar y envolver esos factores en su propio modo de reproducción. Padre, madre, hijo, se convierten así en el simulacro de las imágenes del capital («El Señor Capital, La Señora Tierra» y su hijo, el Trabajador...),

108. Sobre la producción «del» capitalista, etc., Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique,* Pléiade II, págs. 357-358, y *Le Capital,* I, 7, cap. 24, Pléiade I, págs. 1095-1096.

de tal modo que esas imágenes ya no son del todo reconocidas en el deseo determinado a cargar tan sólo el simulacro. Las determinaciones familiares se convierten en la aplicación de la axiomática social. La familia se convierte en el subconjunto al que se aplica el conjunto del campo social. Como *cada cual* tiene un padre y una madre en calidad de privado, un subconjunto distributivo simula para cada uno el conjunto colectivo de las personas sociales que sujeta su campo y enturbia sus imágenes. Todo se vuelca sobre el triángulo padre-madre-hijo, que resuena respondiendo «papá-mamá» cada vez que es estimulado con las imágenes del capital. En una palabra, llega Edipo: nace en el sistema capitalista en la aplicación de las imágenes sociales de primer orden a las imágenes familiares privadas de segundo orden. Es el conjunto de llegada que responde a un conjunto de partida socialmente determinado. Es nuestra formación colonial íntima que responde a la forma de soberanía social. Todos nosotros somos pequeñas colonias y es Edipo quien nos coloniza. Cuando la familia deja de ser una unidad de producción y de reproducción, cuando la conjunción recobra en ella el sentido de una simple unidad de consumo, consumimos el padre-madre. En el conjunto de partida hay el patrón, el jefe, el cura, el poli, el recaudador de impuestos, el soldado, el trabajador, todas las máquinas y territorialidades, todas las imágenes sociales de nuestra sociedad; pero, en el conjunto de llegada, en el límite, ya no hay más que papá, mamá y yo, el signo despótico recogido por papá, la territorialidad residual asumida por mamá y el yo dividido, cortado, castrado. Esta operación de proyección, de plegado o de aplicación, es tal vez lo que hace decir a Lacan, traicionando voluntariamente el secreto del psicoanálisis como axiomática aplicada: lo que parece «jugar más libremente en lo que se llama diálogo analítico depende de hecho de un basamento perfectamente reducible a algunas articulaciones esenciales y formalizables»[109]. Todo está preformado, arreglado de antemano. El campo social en el que cada uno padece y actúa como agente colectivo de enunciación, agente de producción y de antiproducción, se proyecta, se vuelca sobre Edipo, en el que cada uno ahora se halla preso en su rincón, cortado según la línea que le divide en sujeto de enunciado y sujeto de enunciación individual. El sujeto de enunciado es la persona social y el sujeto de enunciación, la persona privada. «Luego» es tu padre, luego es tu madre, luego eres tú: la conjunción familiar resulta de las conjunciones capitalistas, en tanto que se aplican a personas privatizadas. Papá-mamá-yo, estamos seguros de encontrarlos en todo lugar, puesto que a ellos aplicamos todo. El reino de las imágenes, ésa es la nueva manera como el capitalismo utiliza las esquizias y

109. J. Lacan, *Lettres de l'école freudienne,* 7 marzo 1970, pág. 42.

desvía los flujos: imágenes compuestas, imágenes proyectadas sobre imágenes, de tal modo que al final de la operación, el pequeño yo de cada uno, relacionado con su padre-madre, sea verdaderamente el centro del mundo. Mucho más solapado que el reino subterráneo de los fetiches de la tierra o el reino celeste de los ídolos del déspota, es el advenimiento de la máquina edípica-narcisista: «Ni glifos, ni jeroglíficos, ...queremos la realidad objetiva, real, ...es decir, la idea-Kodak... Para cada hombre, cada mujer, el universo es tan sólo lo que rodea su absoluta pequeña imagen de él mismo o de ella misma... ¡Una imagen! Una instantánea-kodak es un film universal de instantáneas»[110]. Cada uno como pequeño microcosmos triangulado, el yo narcisista se confunde con el sujeto edípico.

Edipo, por último... es finalmente una operación muy simple, con facilidad formalizable. Todavía implica la historia universal. Hemos visto en qué sentido la esquizofrenia era el *límite absoluto* de toda sociedad, en tanto que hacía pasar flujos descodificados y desterritorializados que devuelve a la producción deseante, «al límite» de toda producción social. Y el capitalismo, el *límite relativo* de toda sociedad, en tanto que axiomatiza los flujos descodificados y re-territorializa los flujos desterritorializados. Además el capitalismo encuentra en la esquizofrenia su propio *límite exterior,* que no cesa de rechazar y conjurar, mientras que él mismo produce sus *límites inmanentes* que desplaza y agranda sin cesar. Pero el capitalismo necesita aún de otro modo un *límite interior* desplazado: precisamente para rechazar o neutralizar el límite exterior absoluto, el límite esquizofrénico, necesita interiorizarlo, esta vez restringiéndolo, haciéndolo pasar ya no entre la producción social y la producción deseante que se separa, sino por el interior de la producción social, entre la forma de la reproducción social y la forma de una reproducción familiar sobre la que ésta se vuelca, entre el conjunto social y el subconjunto privado al que éste se aplica. Edipo es este límite desplazado o interiorizado, el deseo se deja prender en él. El triángulo edípico es la territorialidad íntima y privada que corresponde a todos los esfuerzos de re-territorialización social del capitalismo. Límite desplazado, puesto que es el representado desplazado del deseo, tal fue siempre Edipo para cualquier formación. Pero en las formaciones primitivas este límite permanece inocupado, en la misma medida que los flujos están codificados y que el juego de las alianzas y de las filiaciones mantiene las familias amplias a la escala de las determinaciones del campo

110. D. H. Lawrence, «Art et moralité», 1925, tr. fr. en *Eros et les chiens,* Ed. Bourgois, págs. 48-50. (Sobre la «realidad» del hombre moderno, como imagen compuesta y abigarrada, cf. Nietzsche, *Zaratustra,* II, «Del país de la cultura».)

social impidiendo toda proyección secundaria de éstas sobre aquéllas. En las formaciones despóticas el límite edípico está ocupado, simbólicamente ocupado, pero no vivido o habitado, en la medida que el incesto imperial efectúa una sobrecodificación que a su vez sobrevuela todo el campo social (representación reprimente): las operaciones formales de proyección, volcado, extrapolación, etc., que más tarde pertenecerán a Edipo, ya se dibujan, pero en un espacio simbólico en el que se constituye el objeto de las alturas. Sólo en la formación capitalista el límite edípico se halla no sólo ocupado, sino habitado y vivido, en el sentido en que las imágenes sociales producidas por los flujos descodificados se vuelcan, se proyectan efectivamente sobre imágenes familiares restringidas cargadas por el deseo. Es en este punto de lo imaginario que Edipo se constituye, al mismo tiempo que *acaba su emigración* en los elementos profundos de la representación: *el representado desplazado se ha convertido como tal en el representante del deseo.* Es evidente, por tanto, que este devenir o esta constitución no se realizan bajo las especies imaginadas en las formaciones sociales anteriores, puesto que el Edipo imaginario resulta de tal devenir y no a la inversa. No es por un flujo de mierda o una ola de incesto que llega Edipo, sino por los flujos descodificados del capital-dinero. Las oleadas de incesto y de mierda no lo derivan más que secundariamente, en tanto que acarrean esas personas privadas sobre las que los flujos de capital se vuelcan o se aplican (de donde la compleja génesis por completo deformada en la ecuación psicoanalítica mierda = dinero: de hecho, se trata de un sistema de encuentros o de conjunciones, de derivadas y de resultantes entre flujos descodificados).

Hay en Edipo una recapitulación de los tres estados o de las tres máquinas. Pues se prepara en la máquina territorial, como límite vacío inocupado. Se forma en la máquina despótica como límite ocupado simbólicamente. Pero no se completa y no se efectúa más que conviertiéndose en el Edipo imaginario de la máquina capitalista. La máquina despótica conservaba las territorialidades primitivas y la máquina capitalista resucita el Urstaat como uno de los polos de su axiomática, convierte al déspota en una de sus imágenes. Por ello todo se amontona en el Edipo, todo se recobra en el Edipo que es el resultado de la historia universal, pero en el sentido singular en el que ya está el capitalismo. Esa es toda la serie: *fetiches, ídolos, imágenes y simulacros:* fetiches territoriales, ídolos o símbolos despóticos, todo es retomado por las imágenes del capitalismo que las empuja y las reduce al simulacro edípico. El representante del grupo local con Layo, la territorialidad con Yocasta, el déspota con el mismo Edipo: «pintura abigarrada de todo lo que nunca ha sido creído». No es sorprendente que Freud haya ido a buscar en Sófocles la imagen

central del Edipo-déspota, el mito convertido en tragedia, para hacerla radiar en dos direcciones opuestas, la dirección ritual primitiva de *Totem y tabú,* la dirección privada del hombre moderno que sueña (Edipo puede ser un mito, una tragedia, un sueño: siempre expresa el desplazamiento del límite). Edipo no sería nada si la posición simbólica de un objeto de las alturas, en la máquina despótica, no hiciese posible, en primer lugar, las operaciones de plegado y de proyección o volcado que lo constituyeron en el campo moderno: la *causa* de la triangulación. De ahí la extrema importancia, pero también la indeterminación, la indecibilidad, de la tesis del más profundo innovador en el psicoanálisis, ésa que hace pasar el límite desplazado entre lo simbólico y lo imaginario, entre la castración simbólica y el Edipo imaginario. Pues la castración en el orden del significante despótico, como ley del déspota o efecto del objeto de las alturas, es en verdad la condición formal de las imágenes edípicas, que se desplegarán en el campo de inmanencia que la retirada del significante pone a descubierto. ¡Llego al deseo cuando llego a la castración...! La ecuación deseo-castración significa, sin duda, una operación prodigiosa que consiste en volver a colocar el deseo bajo la ley del déspota, introduciéndole en lo más profundo la carencia y salvándonos de Edipo mediante una fantástica regresión. Fantástica y genial regresión: era preciso hacerla, «nadie me ayudó», como dice Lacan, para así sacudir el yugo de Edipo y llevarlo al lugar de su autocrítica. Pero ocurre como en la historia de los guerrilleros que, queriendo destruir un poste, equilibraron tan bien las cargas de plástico que el poste saltó y volvió a caer en su agujero. De lo simbólico a lo imaginario, de la castración a Edipo, de la edad despótica al capitalismo, hay inversamente el progreso que hace que el objeto de las alturas, sobrevolando y sobrecodificando, se retire, de lugar a un campo social de inmanencia en el que los flujos descodificados producen imágenes, y las proyectan. De ahí los dos aspectos del significante, objeto trascendente e interceptado tomado en un máximo que distribuye la carencia y sistema inmanente de relaciones entre elementos mínimos que vienen a llenar el campo puesto a descubierto (algo así como, según la tradición, se pasa del Ser parmenidiano a los átomos de Demócrito).

Un objeto trascendente cada vez más espiritualizado para un campo de fuerzas cada vez más inmanente, cada vez más interiorizado: ésa es la evolución de la deuda infinita — a través del catolicismo, luego la Reforma. La suma espiritualización del Estado despótico, la suma interiorización del campo capitalista definen la mala conciencia. Esta no es lo contrario del cinismo; es, en las personas privadas, el correlato del cinismo de las personas sociales. Todos los procedimientos cínicos de la mala conciencia, tal como Nietzsche,

luego Lawrence y Miller, los han analizado para definir el hombre europeo de la civilización —el reino de las imágenes y la hipnosis, el torpor que propagan—, el odio contra la vida, contra todo lo que es libre, pasa y mana; la universal efusión del instinto de muerte —la depresión, la culpabilidad utilizada como medio de contagio, el beso del vampiro: ¿no tienes vergüenza de ser feliz? toma ejemplo de mí, no te soltaré hasta que también digas «es culpa mía», ¡ay! innoble contagio de los depresivos, la neurosis como única enfermedad, que consiste en volver enfermos a los otros — la estructura premisiva; ¡que yo pueda engañar, robar, estrangular, matar! pero en nombre del orden social, y que papá y mamá estén orgullosos de mí — la doble dirección dada al resentimiento, vuelta contra uno mismo y proyección contra el otro: el padre está muerto, por mi culpa, ¿quién lo ha matado? ésa es tu culpa, es el judío, el árabe, el chino, todos los recursos del racismo y de la segregación — el abyecto deseo de ser amado el lloriqueo de no serlo bastante, de no ser «comprendido», al mismo tiempo que la reducción de la sexualidad al «sucio secretito», toda esta *psicología del sacerdote* — no hay uno solo de estos procedimientos que no halle en Edipo su tierra nutricia y su alimento. No hay uno solo de esos procedimientos que no sirva y no se desarrolle en el psicoanálisis: éste como nuevo avatar del «ideal ascético». Una vez más aún, no es el psicoanálisis el que inventa a Edipo: sólo le proporciona una última territorialidad, el diván, como una última ley, el analista déspota y recaudador de dinero. Pero la madre como simulacro de territorialidad y el padre como simulacro de ley despótica, con el yo cortado, escindido, castrado, son los productos del capitalismo en tanto que prepara una operación que no tiene equivalente en las otras formaciones sociales. En todo lugar, por otra parte, la posición familiar es tan sólo un estímulo para la catexis del campo social por el deseo: las imágenes familiares sólo funcionan abriéndose sobre imágenes sociales a las que se acoplan o se enfrentan en el curso de luchas y compromisos; de tal modo que lo cargado a través de los cortes y segmentos de familias son los cortes económicos, políticos, culturales del campo en el que están hundidos (cf. el esquizoanálisis ndembu). De ese modo se da incluso en las zonas periféricas del capitalismo, donde el esfuerzo realizado por el colonizador para edipizar al indígena, Edipo africano, se halla contradicho por la fragmentación de la familia según las líneas de explotación y de opresión sociales. Pero es en el centro fláccido del capitalismo, en las regiones burguesas templadas, que la colonia se vuelve íntima y privada, interior a cada una: entonces el flujo de catexis de deseo, que va del estímulo familiar a la organización (o desorganización) social, está en cierta manera *recubierto por un reflujo* que vuelca la catexis social en la catexis

familiar como seudo-organizador. La familia se ha convertido en el lugar de retención y de resonancia de todas las determinaciones sociales. Pertenece a la catexis reaccionaria del campo capitalista aplicar todas las imágenes sociales a los simulacros de una familia restringida, de tal manera que, en todas partes, ya no se halla más que el padre-madre: esa podredumbre edípica adherida a nuestra piel. Sí, he deseado a mi madre y he querido matar a mi padre; un solo sujeto de enunciación, Edipo, para todos los enunciados capitalistas, y, entrambos, el corte de doblamiento, de proyección, la castración.

Marx decía: el mérito de Lutero radica en haber determinado la esencia de la religión ya no del lado del objeto, sino como religiosidad interior; el mérito de Adam Smith y de Ricardo radica en haber determinado la esencia o la naturaleza de la riqueza ya no como naturaleza objetiva, sino como esencia subjetiva abstracta y desterritorializada, *actividad de producción en general.* Mas, como esa determinación se realiza en las condiciones del capitalismo, de nuevo objetivan la esencia, la alienan y la re-territorializan, esta vez bajo la forma de propiedad privada de los medios de producción. De tal modo que el capitalismo es sin duda lo universal de toda sociedad, pero sólo en la medida en que es capaz de llevar hasta un cierto punto su propia crítica, es decir, la crítica de los procedimientos por los que vuelve a encadenar lo que, en él, tendía a liberarse o a aparecer libremente[111]. Es preciso decir lo mismo de Freud: su grandeza radica en haber determinado la esencia o la naturaleza del deseo, ya no con respecto a objetos, fines e incluso fuentes (territorios), sino como esencia subjetiva abstracta, libido o sexualidad. Sólo que esta esencia todavía la relaciona con la familia como última territorialidad del hombre privado (de ahí la situación de Edipo, primero marginal en los *Tres ensayos,* luego se va cerrando cada vez más sobre el deseo). Parece como si Freud quisiese que se le perdonase su profundo descubrimiento de la sexualidad diciéndonos: ¡al menos ello no saldrá de la familia! El sucio secretito en lugar del gran horizonte entrevisto. El doblamiento familiarista en lugar de la deriva del deseo. En lugar de los grandes flujos descodificados, los pequeños arroyos recodificados en el lecho de mamá. La interioridad en lugar de una nueva relación con el exterior. A través del psicoanálisis es siempre el discurso de la mala conciencia y de la culpabilidad el que se eleva y halla su alimento (lo que se denomina curar). Y, al menos en dos puntos, Freud absuelve a la familia real exterior de toda culpa, para mejor interiorizar, culpa y familia, en el miembro menor, el hijo. Esos puntos son: el modo como plantea una

111. *Marx, Introduction générale à la critique de l'économie politique, Pléiade I, págs. 258-261.*

represión autónoma, independiente de la represión general; el modo como renuncia al tema de la seducción del niño por el adulto, para introducir el fantasma individual que convierte a los padres reales en seres inocentes o incluso en víctimas[112]. Pues es preciso que la familia aparezca bajo dos formas: una en la que sin duda es culpable, pero sólo en la manera como el niño la vive intensamente, interiormente, y se confunde con su propia culpabilidad; la otra, en la que permanece como instancia de responsabilidad, ante la cual se es niño culpable y con respecto a la cual se convierte en responsable adulto (Edipo como enfermedad y como salud, la familia como factor de alienación y como agente de desalienación, aunque sea por el modo como es reconstituida en la transferencia). Eso es lo que Foucaut, en páginas extremadamente bellas, ha mostrado: el familiarismo inherente al psicoanálisis corona la psiquiatría clásica más bien que la destruye. Después del loco de la tierra y el loco del déspota, el loco de la familia; lo que la psiquiatría del siglo XIX había querido organizar en el asilo — «la ficción imperativa de la familia», la razón-padre y el loco- menor, los padres que no están enfermos más que de su infancia —, todo eso halla su conclusión fuera del asilo, en el psicoanálisis y el despacho del analista. Freud es el Lutero y el Adam Smith de la psiquiatría. Moviliza todos los recursos del mito, de la tragedia, del sueño, para volver a encadenar el deseo, esta vez en el interior: un teatro íntimo. Sí, Edipo es lo universal del deseo, el producto de la historia universal; pero con una condición que no es cumplida por Freud: que Edipo sea capaz, al menos hasta un cierto punto, de realizar su autocrítica. La historia universal no es más que una teología si no conquista las condiciones de su contingencia, de su singularidad, de su ironía y de su propia autocrítica. ¿Cuáles son esas condiciones, ese punto de autocrítica? Descubrir bajo la proyección familiar la naturaleza de las catexis sociales del inconsciente. Descubrir bajo el fantasma individual la naturaleza de los fantasmas de grupo. O, lo que viene a ser lo mismo, llevar el simulacro hasta el punto en que deja de ser imagen de imagen para encontrar las figuras abstractas, los flujos-esquizias, que entraña ocultándolos. Sustituir el sujeto privado de la castración, escindido en sujeto de enunciación y en sujeto de enunciado que remire tan sólo a los dos órdenes de imágenes personales, por los agentes colectivos que remiten por su cuenta a disposiciones maquínicas. Volver a verter el teatro de la representación en el orden de la producción deseante: toda la tarea del esquizoanálisis.

112. Erich Fromm, a propósito principalmente del análisis del pequeño Hans, ha mostrado claramente la evolución cada vez más neta de Freud, tendente a situar la culpabilidad en el niño y a absolver la autoridad paterna: *La Crise de la psychanalyse,* tr. fr. Anthropos, págs. 79-82, 126-132 (tr. cast. Ed. Paidós).

CAPITULO IV

INTRODUCCION AL ESQUIZOANALISIS

¿Quién es primero, la gallina o el huevo? O ¿el padre y madre o el hijo? Para el psicoanálisis parece que sea el hijo (el padre no está enfermo más que de su propia infancia), pero al mismo tiempo se ve obligado a postular una preexistencia parental (no se es hijo más que con respecto a un padre y una madre). Ello se ve claramente en la posición original de un padre de la horda. El propio Edipo no sería nada sin las identificaciones de los padres en los hijos; y no se puede ocultar que todo empieza en la cabeza del padre: ¿esto es lo que tú quieres, matarme, acostarte con tu madre?... Primero es una idea del padre: Layo. El padre arma un jaleo de espanto y enarbola la ley (la madre está más bien complaciente: no hay que hacer de ello una historia, es un sueño, una territorialidad...). Lévi-Strauss dice con acierto: «El motivo inicial del mito de referencia consiste en un incesto con la madre del que se hace culpable al héroe. Sin embargo, esta culpabilidad parece que existe sobre todo en la mente del padre, que desea la muerte del hijo y se las ingenia para provocarla... A fin de cuentas el padre es considerado como culpable: culpable de haber querido vengarse. Y él es el que será muerto. Esta curiosa indiferencia frente al incesto aparece en otros mitos»[1]. *Edipo es primero una idea de paranoico adulto, antes de ser un sentimiento infantil de neurótico.* Así el psicoanálisis sale mal parado de una regresión infinita: el padre ha tenido que ser hijo, pero no ha podido serlo más que con respecto a un padre, que asimismo fue hijo, con respecto a otro padre.

¿Cómo empieza un delirio? Es posible que el cine pueda captar el movimiento de la locura, precisamente porque no es analítico ni regresivo: explora un campo global de coexistencia. Un film de Nicolas Ray, que se considera

1. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit,* Plon, 1964, pág. 56 (trad. cast. F.C.E.).

que representa un delirio a la cortisona: un padre con pluriempleo, profesor de colegio, que hace horas extras en una estación de radio-taxi, tratado por desórdenes cardíacos. Empieza a delirar sobre el sistema de educación *en general,* la necesidad de restaurar una *raza* pura, la salvación del *orden* moral, luego pasa a la *religión,* la conveniencia de un retorno a la Biblia, Abraham... Pero ¿qué ha hecho Abraham? Toma, precisamente mató o quiso matar a su hijo, y tal vez la única equivocación de Dios fue la de detener su brazo. ¿Pero él, el protagonista del film, no tiene también un hijo? Vaya, vaya... Lo que el film muestra tan claramente, para vergüenza de los psiquiatras, es que todo delirio es primero catexis de un campo social, económico, político, cultural, racial y racista, pedagógico, religioso: el delirante aplica a su familia y a su hijo un delirio que les desborda por todos lados. Joseph Gabel al presentar un delirio paranoico con un fuerte contenido político-erótico y de reforma social, cree posible decir que tal caso es raro y que, por otra parte, sus orígenes no son reconstituíbles[2]. Sin embargo, es evidente que no hay un solo delirio que no posea eminentemente esta característica y que no sea originalmente económico, político, etc., antes de ser aplastado en el molinillo psiquiátrico y psicoanalítico. No es Schreber quien lo desmentirá (ni su padre, inventor del Pangymnasticon y de un sistema general pedagógico). Entonces, todo cambia: la regresión infinita nos obliga a postular una primacía del padre, pero una primacía siempre relativa e hipotética que nos hacía ir hasta el infinito, a menos que saltásemos a la posición de un padre absolutamente primero; sin embargo, está bastante claro que el punto de vista de la regresión es el fruto de la abstracción. Cuando decimos: el padre es primero con respecto al hijo, esta proposición en sí misma desprovista de sentido quiere decir concretamente: las catexis sociales son primeras con respecto a las catexis familiares, que nacen tan sólo de la aplicación o de la proyección de aquellas. Decir que el padre es primero con respecto al hijo es decir, en verdad, que la catexis de deseo es en primer lugar la de un campo social en el que el padre y el hijo están sumergidos, simultáneamente sumergidos. Volvamos a tomar el ejemplo de los habitantes de las islas Marquesas, analizado por Kardiner: éste distingue entre una ansiedad alimenticia adulta ligada a una carestía endémica y una ansiedad alimenticia infantil ligada a la deficiencia de cuidados maternos[3]. No sólo no podemos derivar la primera de

2. Joseph Gabel, «Délire politique chez un paranoïde», *L'Evolution psyquiatrique,* núm. 2, 1952.

3. Abram Kardiner, *The Individual and bis Society,* Columbia University Press, 1939, págs. 233 s. (trad. cast. F.C.E.). (Sobre los dos caminos posibles, del niño al adulto o del adulto al niño, cf. los comentarios de Mikel Dufrenne, *La Personnalité de base*, P.U.F., 1953, págs. 287-320.)

la segunda, sino que ni siquiera podemos considerar, como hace Kardiner, que la catexis social correspondiente a la primera venga *después* de la catexis infantil de la segunda. Pues lo cargado en la segunda ya es una determinación del campo social, a saber, la rareza de las mujeres que explica que los adultos no menos que los niños «desconfíen de ellas». En una palabra, lo que el niño carga a través de la experiencia infantil, el seno materno y la estructura familiar, ya es un estado de los cortes y de los flujos del campo social en su conjunto, flujo de mujeres y de alimentos, registros y distribuciones. Nunca el adulto es un «después» del niño: ambos apuntan en la familia a las determinaciones del campo en el que ella y ellos se bañan simultáneamente.

De ahí la necesidad de mantener tres conclusiones: — 1.° Desde el punto de vista de la regresión, que no tiene más sentido que el *hipotético,* el padre es primero con respecto al hijo. Es el padre paranoico el que edipiza al hijo. La culpabilidad es una idea proyectada por el padre antes de ser un sentimiento interior sentido por el hijo. La primera equivocación del psicoanálisis radica en actuar como si las cosas empezasen con el niño. Ello empuja al psicoanálisis a desarrollar una absurda teoría del fantasma, según la cual el padre, la madre, sus acciones y pasiones reales, deben ser comprendidos primero como «fantasmas» del niño (abandono freudiano del tema de la seducción). — 2.° Si la regresión tomada absolutamente se revela inadecuada es debido a que nos encierra en la simple reproducción o generación. Y aun, con los cuerpos orgánicos y las personas organizadas, no alcanza más que el objeto de la reproducción. Sólo el punto de vista del ciclo es *categórico y absoluto,* ya que llega a la producción como sujeto de la reproducción, es decir, al proceso de auto-producción del inconsciente (unidad de la historia y de la Naturaleza, del *Homo natura* y del *Homo historia).* No es, desde luego, la sexualidad la que está al servicio de la generación, es la generación progresiva o regresiva la que está al servicio de la sexualidad como movimiento cíclico mediante el cual el inconsciente, permaneciendo siempre «sujeto», se reproduce a sí mismo. No hay motiva, entonces, para preguntarse quién es primero, si el padre o el hijo, ya que tal cuestión no se plantea más que en el marco del familiarismo. Lo primero es el padre con respecto al hijo, pero tan sólo porque primero es la catexis social con respecto a la catexis familiar, lo primero es la catexis del campo social en el que el padre, el niño, la familia como subconjunto, están al mismo tiempo sumergidos. La primacía del campo social como término de la catexis de deseo define el ciclo y los estados por los que pasa un sujeto. La segunda equivocación del psicoanálisis, en el mismo momento en que acababa la separación entre sexualidad y reproducción, es la de haber quedado

prisionero de un familiarismo impenitente que lo condenaba a evolucionar en el único movimiento de la regresión o de la progresión (incluso la concepción psicoanalítica de la repetición permanecía prisionera de tal movimiento). — 3.° Por último, el punto de vista de la comunidad, que es *disyuntivo* o da cuenta de las disyunciones en el ciclo. No es sólo la generación secundaria con respecto al ciclo: la transmisión es secundaria con respecto a una información o comunicación. La revolución genética se realizó cuando se descubrió que no hay transmisión de flujo propiamente hablando, sino comunicación de un código o de una axiomática, de una combinatoria que informa los flujos. Lo mismo ocurre en el campo social: su codificación o su axiomática definen primero una comunicación de los inconscientes. Este fenómeno de la comunicación que Freud encontró de forma marginal, en sus observaciones sobre el ocultismo, constituye de hecho la norma y rechaza a un segundo plano los problemas de transmisión hereditaria que agitaban la polémica Freud-Jung[4]. Sucede que, en el campo social común, la primera cosa que el hijo reprime, o ha de reprimir, o intenta reprimir, es *el inconsciente del padre y de la madre.* El fracaso de esa represión es la base de las neurosis. Pero esta comunicación de los inconscientes no tiene a la familia por principio, tiene por principio a la comunidad del campo social en tanto que objeto de la catexis de deseo. En todos los aspectos, la familia nunca es determinante, sino determinada, primero como estímulo de partida, a continuación como conjunto de llegada, por último como intermediaria o intercepción de comunicación.

Si la catexis familiar es tan sólo una dependencia o una aplicación de las catexis inconscientes del campo social — y si es cierto respecto al niño tanto como al adulto; si es cierto que el niño, a través de la territorialidad- mamá y la ley-papá, tiende ya a las esquizias y a los flujos codificados o axiomatizados del campo social —, debemos hacer pasar la diferencia esencial por el seno de ese campo. El delirio es la matriz general de toda catexis social inconsciente. Toda catexis inconsciente moviliza un juego de retiros de catexis, de contracatexis, de sobrecatexis. Sin embargo, hemos visto que en ese sentido había dos grandes tipos de catexis social, segregativo y nómada, como dos polos del delirio: un tipo o polo paranoico fascista, que carga la formación de soberanía central, la sobrecarga al convertirla en la causa final eterna de todas las otras formas sociales de la historia, contracarga los enclaves y la periferia, descarga toda libre figura del deseo — sí, soy de los vuestros, de la clase y raza superior. Y un

4. Es también en la perspectiva de los fenómenos marginales del ocultismo que el problema, sin embargo fundamental, de la comunicación de los inconscientes fue planteado primero por Spinoza en la carta 17 a Balling, luego por Myers, James, Bergson, etc.

tipo o polo esquizo-revolucionario que sigue las *líneas de fuga* del deseo, pasa el muro y hace pasar los flujos, monta sus máquinas y sus grupos en fusión, en los enclaves o en la periferia, procediendo a la inversa del precedente: no soy de los vuestros, desde la eternidad soy de la raza inferior, soy una bestia, un negro. La gente honesta me dice que no hay que huir, que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr reformas. Mas el revolucionario sabe que la huida es revolucionaria, *with-drawal, freaks,* con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir un cabo del sistema. Pasar el muro, aunque uno tenga que hacerse negro a la manera de John Brown. George Jackson: «Es posible que yo huya, pero a lo largo de toda mi huida busco un arma». Sin duda, hay sorprendentes oscilaciones del inconsciente, de uno a otro de los polos del delirio: la manera como se desprende una potencia revolucionaria inesperada, a veces incluso en el seno de los peores arcaísmos; a la inversa, el modo como cambia o se vuelve fascista, como se convierte de nuevo en arcaísmo. Sigamos con ejemplos literarios: el caso Céline, el gran delirante que evoluciona comunicando cada vez más con la paranoia del padre. El caso Kerouac, el artista de los medios más sobrios, el que realizó una «huida» revolucionaria y se halla en pleno sueño de la gran América, y luego en busca de sus antepasados bretones de raza superior. ¿No será destino de la literatura americana el franquear límites y fronteras, el hacer pasar los flujos desterritorializados del deseo, pero acarreando siempre territorialidades moralizantes, fascistas, puritanas y familiaristas? Estas oscilaciones del inconsciente, estos pasos subterráneos de un tipo a otro en la catexis libidinal, a menudo la coexistencia de ambos, forman uno de los objetos principales del esquizo-análisis. Los dos polos unidos por Artaud en la fórmula mágica: Heliogábalo-anarquista, «la imagen de todas las contradicciones humanas y de la contradicción *en el principio*.» Pero ningún paso impide o suprime la diferencia de naturaleza existente entre ambos, nomadismo y segregación. Si podemos definir esta diferencia como la que separa paranoia y esquizofrenia es porque, por una parte, hemos distinguido el proceso esquizofrénico («la abertura») de los accidentes y recaídas que lo traban o lo interrumpen («el hundimiento»), por otra parte, porque hemos colocado a la paranoia no menos que a la esquizofrenia como independientes de toda seudoetiología familiar, para hacerlas recaer directamente en el campo social: los nombres de la historia y no el nombre del padre. Es la naturaleza de las catexis familiares, al contrario, la que depende de los cortes y los flujos del campo social tal como están cargados bajo un tipo u otro, de un polo al otro. Y el niño no espera a ser adulto para captar bajo el padre-madre los problemas económicos, financieros, sociales, culturales que atraviesa una familia: su pertenencia o su deseo de pertenecer a una «raza» superior o inferior, el

tenor reaccionario o revolucionario de un grupo familiar con el que ya prepara sus rupturas y sus conformidades. Qué fajina, la familia, agitada por remolinos, llevada de un sentido a otro, de tal modo que el bacilo edípico prende o no prende, impone su molde o no logra imponerlo según las direcciones de distinta naturaleza que lo atraviesan desde el exterior. Queremos decir que Edipo nace de una aplicación o de una proyección sobre imágenes personalizadas y supone una catexis social de tipo paranoico (por ello Freud descubre la novela familiar, y Edipo, primero a propósito de la paranoia). Edipo es una dependencia de la paranoia. Mientras que la catexis esquizofrénica domina una determinación distinta de la familia, jadeante, dividida según las dimensiones de un campo social que no se cierra ni se proyecta: familia-matriz para objetos parciales despersonalizados que se hunden y vuelven a hundirse en los flujos torrenciales o enrarecidos de un cosmos histórico, de un caos histórico. Hendidura matricial de la esquizofrenia contra la castración paranoica; y la línea de fuga contra la «línea azul».

¡Oh! madre adiós
con un largo zapato negro adiós
con el partido comunista y una media hilada...
con tu grueso vientre abatido
con tu temor a Hitler
con tu boca de chistes malos...
con tu vientre de huelgas y de chimeneas de fábricas
con tu mentón de Trotsky y de guerra de España
con tu voz que canta para los obreros agotados y putrefactos...
con tus ojos
con tus ojos de Rusia
con tus ojos de estar sin un céntimo...
con tus ojos de india famélica...
con tus ojos de Checoslovaquia atacada por los robots...
con tus ojos llevados por los polizontes en una ambulancia
con tus ojos maniatados a una mesa de operaciones
con tus ojos de páncreas amputado
con tus ojos de abortos
con tus ojos de electrochocs
con tus ojos de lobotomía
con tus ojos de divorciada...[5]

5. Allen Ginsberg, *Kaddish,* 1961, tr. fr, Bourgois, págs. 61-63.

¿Por qué estas palabras, paranoia y esquizofrenia, como pájaros parlantes y nombres de muchachas? ¿Por qué las catexis sociales siguen esta línea de partición que les proporciona un contenido propiamente delirante (delirar la historia)? ¿En qué consiste esta línea, cómo definir sobre ella la esquizofrenia y la paranoia? Suponemos que todo pasa sobre el cuerpo sin órganos, pero éste tiene como dos caras. Elias Canetti ha mostrado claramente de qué modo el paranoico organizaba masas y «bandas». El paranoico las combina, las opone, las maneja[6]. El paranoico maquina masas, es el artista de los grandes conjuntos molares, formaciones estadísticas o conjuntos gregarios, fenómenos de masas organizadas. Lo carga todo bajo la especie de los grandes números. En el atardecer de la batalla el coronel Lawrence alinea los jóvenes cadáveres desnudos sobre el cuerpo lleno del desierto. El presidente Schreber aglutina sobre su cuerpo a los pequeños hombres por millares. Se diría que, de las dos direcciones de la *física,* la dirección molar que va hacia los grandes números y los fenómenos de masa, y la dirección molecular que, al contrario, se hunde en las singularidades, sus interacciones y sus vinculaciones a distancia o de diferentes órdenes, el paranoico ha escogido la primera: hace la macrofísica. El esquizo, al contrario, va en la otra dirección, la de la microfísica, de las moléculas en tanto que ya no obedecen a las leyes estadísticas; ondas y corpúsculos, flujos y objetos parciales que ya no son tributarios de los grandes números, líneas de fuga infinitesimales en lugar de las perspectivas de grandes conjuntos. Sin duda caeríamos en un error si opusiésemos estas dos dimensiones como lo colectivo y lo individual. Por una parte, el microinconsciente no presenta menos arreglos, conexiones e interacciones, aunque estos arreglos sean de un tipo original; por otra parte, la forma de las personas individualizadas no le pertenece, puesto que no conoce más que objetos parciales y flujos, pero al contrario pertenece a las leyes de distribución estadística del inconsciente molar o macroinconsciente. Freud era darwiniano, neodarwiniano cuando decía que en el inconsciente todo era problema de población (del mismo modo, veía un signo de la psicosis en la consideración de multiplicidades)[7]. Por tanto, se

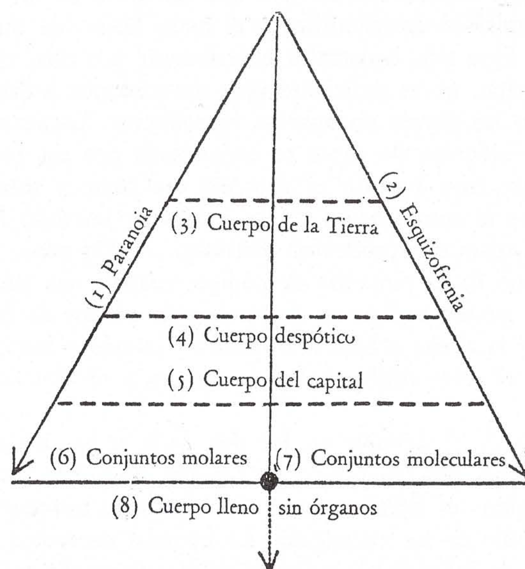
6. Elias Canetti, *Masse et puissance,* 1960, tr. fr. Gallimard, pág. 460 (tr. cast. Ed. Alianza, 1982): «Cuatro clases de masas trabajan en su mente: su ejército, su dinero, sus cadáveres y la corte a la que está destinada su capital. Opera constantemente con ellas; una crece a expensas de la otra... Emprenda lo que emprenda, siempre se las arregla para conservar una de esas masas. En ningún caso renuncia a matar. Los cadáveres apilados delante de su palacio son una institución-permanente.»

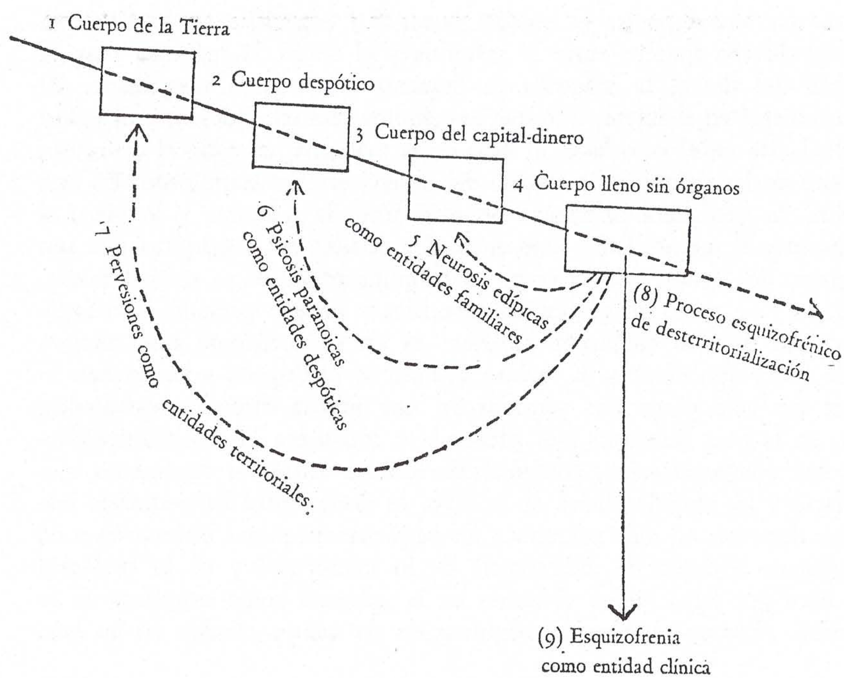
7. En el artículo sobre «El inconsciente», de 1913, Freud demuestra que la psicosis hace intervenir pequeñas multiplicidades, en oposición a la neurosis que necesita un objeto global: por ejemplo, las multiplicidades de fallos (pero Freud explica este fenómeno psicótico invocando tan sólo el poder de la representación verbal).

trata más bien de la diferencia entre clases de colecciones o de poblaciones: los grandes conjuntos y las micromultiplicidades. En ambos casos, la catexis es colectiva, la de un campo colectivo; incluso una sola partícula tiene una onda asociada como flujo que define el espacio coexistente de *sus* presencias. Toda catexis es colectiva, todo fantasma es de grupo y, en este sentido, posición de realidad. Pero los dos tipos de catexis se distinguen radicalmente, según que una se realice sobre las estructuras molares que se subordinan las moléculas y la otra, al contrario, sobre las multiplicidades moleculares que se subordinan los fenómenos estructurados de masa. Una es catexis de *grupo sometido,* tanto en la forma de soberanía como en las formaciones coloniales del conjunto gregario, que suprime y reprime el deseo de las personas; la otra, una catexis de *grupo-sujeto* en las multiplicidades transversales que llevan el deseo como fenómeno molecular, es decir, objetos parciales y flujos, por oposición a los conjuntos y las personas.

También es verdad que las catexis sociales se forman sobre el propio socius en tanto que cuerpo lleno y que sus polos respectivos se adaptan necesariamente al carácter o al «mapa» de ese socius, tierra, déspota o capital-dinero (en cada máquina social, los dos polos, paranoico y esquizofrénico, se reparten de manera variable). Mientras que el paranoico o el esquizofrénico propiamente hablando no operan sobre el socius, sino sobre el cuerpo sin órganos en estado puro. Entonces podríamos decir que el paranoico, en el sentido clínico de la palabra, nos hace asistir al nacimiento imaginario del fenómeno de masas, y ello a un nivel todavía microscópico. El cuerpo sin órganos es como el huevo cósmico, la *molécula gigante* en la que bullen gusanos, bacilos, figuras liliputienses, animálculos y homúnculos, con su organización y sus máquinas, minúsculos bramantes, jarcias, dientes, uñas, palancas y poleas, catapultas: así, por ejemplo, en Schreber los millones de espermatozoides en los rayos del cielo, o las almas que llevan sobre su cuerpo una breve existencia de pequeños hombres. Artaud dijo: este mundo de microbios no es más que la nada coagulada. Las dos caras del cuerpo sin órganos son, pues, aquella en la que se organizan, a una escala microscópica, el fenómeno de masas y la catexis paranoica correspondiente, y aquella otra, escala submicroscópica, en la que se disponen los fenómenos moleculares y su catexis esquizofrénica. Sobre el cuerpo sin órganos, en tanto que bisagra, frontera entre los molar y lo molecular, se realiza la separación paranoia-esquizofrenia. ¿Debemos creer, entonces, que las catexis sociales son proyecciones secundarias, como si un gran esquizonoico de dos caras, padre de la horda primitiva, estuviese en la base del socius en general? Hemos visto que no era nada de esto. El socius no es una proyección

del cuerpo sin órganos, sino que más bien el cuerpo sin órganos es el límite del socius, su tangente de desterritorialización, el último residuo de un socius desterritorializado. El socius: la tierra, el cuerpo del déspota, el capital-dinero, son cuerpos llenos vestidos, mientras que el cuerpo sin órganos es un cuerpo lleno desnudo; mas éste está al final, en el límite, no en el origen. No hay duda de que el cuerpo sin órganos frecuenta todas las formas del socius. Pero incluso en ese sentido, si las catexis sociales pueden ser llamadas paranoicas o esquizofrénicas, es en la medida en que tienen la paranoia y la esquizofrenia como últimos productos en las condiciones determinadas del capitalismo. Desde el punto de vista de una clínica universal, podemos presentar la paranoia y la esquizofrenia como los dos bordes de amplitud de un péndulo que oscila alrededor de la posición de un socius como cuerpo lleno y, en el límite, de un cuerpo sin órganos del cual una cara está ocupada por los conjuntos molares y la otra poblada de elementos moleculares. Sin embargo, también podemos presentar una línea única sobre la que se enhebran los diferentes socius, su plano y sus grandes conjuntos; en cada uno de esos planos, una dimensión paranoica, otra perversa, un tipo de posición familiar y una línea de fuga punteada o de abertura esquizoide. La gran línea llega al cuerpo sin órganos y allí, o bien pasa el muro, desemboca en los elementos moleculares y se convierte en verdad en lo que era desde el principio, proceso esquizofrénico, puro proceso esquizofrénico de desterritorialización; o bien tropieza, rebota, recae sobre las territorialidades habilitadas más miserables del mundo moderno en tanto que simulacros de los planes precedentes, se envisca en el conjunto asilar de la paranoia y de la esquizofrenia como entidades clínicas, en los conjuntos o sociedades artificiales instauradas por la perversión, en el conjunto familiar de las neurosis edípicas.


(1) Paranoia
(2) Esquizofrenia
(3) Cuerpo de la Tierra
(4) Cuerpo despótico
(5) Cuerpo del capital
(6) Conjuntos molares
(7) Conjuntos moleculares
(8) Cuerpo lleno sin órganos


1 Cuerpo de la Tierra
2 Cuerpo despótico
3 Cuerpo del capital-dinero
4 Cuerpo lleno sin órganos
5 Neurosis edípicas como entidades familiares
6 Psicosis paranoicas como entidades despóticas
7 Perversiones como entidades territoriales.
(8) Proceso esquizofrénico de desterritorialización
(9) Esquizofrenia como entidad clínica

*   *   *

¿Qué significa esta distinción de dos regiones, una molecular y la otra molar, una microscópica o micrológica y la otra estadística y gregaria? ¿Hay ahí algo más que una metáfora que refiere al inconsciente una distinción basada en la física, cuando se oponen los fenómenos intra-atómicos y los fenómenos de multitud por acumulación estadística, obedeciendo a leyes de conjunto? Sin embargo, en verdad, el inconsciente pertenece a la física; y no es del todo por metáfora que el cuerpo sin órganos y sus intensidades son la propia materia. Tampoco pretendemos resucitar la cuestión de una psicología individual y de una psicología colectiva, y de la anterioridad de una u otra; esta distinción tal como aparece en *Psicología de masas y análisis del yo* permanece por completo presa en Edipo. En el inconsciente no hay más que poblaciones, grupos y máquinas. Cuando colocamos en un caso un involutario de las máquinas sociales y técnicas y en el otro caso un inconsciente de las máquinas deseantes, se trata de una relación necesaria entre fuerzas inextricablemente ligadas: unas son fuerzas elementales por las que el inconsciente se produce, las otras son fuerzas resultantes que reaccionan sobre las primeras, conjuntos estadísticos a través de los cuales el inconsciente se representa y sufre represión y supresión de sus fuerzas elementales productivas.

¿Pero cómo hablar de máquinas en esta región microfísica o micropsíquica, *allí donde hay deseo,* es decir, no sólo funcionamiento, sino formación y autoproducción? Una máquina funciona según las ligazones previas de su estructura y el orden de posición de sus piezas, pero no se coloca a sí misma como tampoco se forma o se produce. Eso es lo que anima la polémica común entre el vitalismo y el mecanicismo: la aptitud de la máquina para dar cuenta de los funcionamientos del organismo, pero su inaptitud fundamental para dar cuenta de sus formaciones. El mecanicismo abstrae de las máquinas una *unidad estructural* según la cual explica el funcionamiento del organismo. El vitalismo invoca una *unidad individual y específica* de lo vivo, que toda máquina supone en tanto que se subordina a la persistencia orgánica y prolonga en el exterior sus formaciones autónomas. Pero se observará que, de un modo u otro, la máquina y el deseo permanecen así en una relación extrínseca, ya porque el deseo aparezca como un efecto determinado por un sistema de causas mecánicas, ya porque la propia máquina sea un sistema de medios en función de los fines del deseo. La vinculación entre ambos permanece secundaria o indirecta, tanto en los nuevos medios que el deseo se apropia como en los deseos derivados que suscitan las máquinas. Un profundo texto de Samuel

Butler, *El libro de las máquinas,* permite, sin embargo, sobrepasar estos puntos de vista[8]. También es cierto que ese texto parece oponer primero tan sólo las dos tesis ordinarias, una según la cual los organismos no son por el momento más que máquinas más perfectas («Las cosas mismas que creemos puramente espirituales no son más que rupturas de equilibrio en una serie de palancas, empezando por aquellas palancas que son demasiado pequeñas para ser apreciadas por el microscopio»), la otra según la cual las máquinas nunca son más que prolongamientos del organismo («Los animales inferiores guardan sobre sí sus miembros, en su propio cuerpo, mientras que la mayoría de los miembros del hombre están libres y yacen separados ora aquí ora allá en diferentes lugares del mundo»). Mas existe una forma butleriana de llevar cada una de las tesis a un punto extremo en el que ya no pueden oponerse, un punto de indiferencia o de *dispersión.* Por una parte, Butler no se contenta con decir que las máquinas prolongan el organismo, sino que son realmente miembros y órganos yaciendo sobre el cuerpo sin órganos de la sociedad, que los hombres se apropian según su poder y su riqueza, y de los que la pobreza les priva como si fuesen organismos mutilados. Por otra parte, no se contenta con decir que los organismos son máquinas, sino que contienen tal abundancia de partes que deben ser comparadas a piezas muy diferentes de distintas máquinas que remiten unas a otras, maquinadas sobre otras. Ahí radica lo esencial, un doble paso al límite efectuado por Butler. *Hace estallar la tesis vitalista al poner en tela de juicio la unidad específica o personal del organismo, y más aún la tesis mecanicista, al poner en tela de juicio la unidad estructural de la máquina.* Se suele decir que las máquinas no se reproducen, o que sólo se reproducen por mediación del hombre, pero «¿dice nadie acaso que el trébol rojo carece de aparato reproductor porque la humilde abeja, y sólo la abeja, debe servir de intermediaria para que pueda reproducirse? La abeja forma parte del sistema reproductor del trébol. Cada uno de nosotros ha brotado de animalitos ínfimos cuya identidad era enteramente distinta de la nuestra, y forman parte de nuestro propio sistema reproductor; ¿por qué no habríamos de formar parte nosotros de tal sistema de las máquinas?... Nos engañamos cuando consideramos una máquina complicada como si fuera una cosa única. En realidad es una ciudad o una sociedad donde cada uno de sus miembros ha sido engendrado de acuerdo con su clase o tipo. Miramos a una máquina como a un todo, la llamamos por un nombre que la individualiza. Como al mirar a nuestros propios miembros, sabemos que la combinación forma un individuo que surge de un único centro de acción reproductora, damos, en consecuen-

8. Samuel Butler, *Erewhon,* caps. 24 y 25 (tr. cast. Ed. Bruguera, 1982).

cia, por sentado que no puede existir una acción reproductora que no brote de un único centro. Pero esta premisa es anticientífica y el mero hecho de que ninguna máquina de vapor haya sido construida enteramente por otra, o por otras dos de su propio tipo, no es suficiente para autorizarnos a decir que las máquinas de vapor no tienen un aparato reproductor. La verdad es que cada parte de una máquina de vapor es engendrada por sus propios procreadores especiales, cuya función es procrear esa parte y solamente esa parte, mientras que la combinación de las partes en un todo forma otro departamento del aparato reproductor mecánico...» De paso, Butler encuentra el fenómeno de la plusvalía de código, cuando una parte de máquina capta en su propio código un fragmento de código de otra máquina: el trébol rojo y la abeja; o bien la orquídea y la avispa macho a la que atrae e intercepta al tener sobre su flor la imagen y el olor de la avispa hembra.

En este punto de dispersión de las dos tesis se vuelve indiferente decir que las máquinas son órganos, o los órganos máquinas. Las dos definiciones se equivalen: el hombre como «animal vertebro-maquinado» o como «parásito afidio de las máquinas». Lo esencial no radica en el paso al infinito mismo, la infinidad compuesta de las piezas de máquina o la infinidad temporal de los animálculos, sino más bien en lo que aflora aprovechando ese paso. Una vez deshecha la unidad estructural de la máquina, una vez depuesta la unidad personal y específica de lo vivo, un vínculo directo aparece entre la máquina y el deseo, la máquina pasa al corazón del deseo, la máquina es deseante y el deseo maquinado. El deseo no está en el sujeto, sino que la máquina está en el deseo; y el sujeto residual está en el otro lado, al lado de la máquina, en todo el contorno, parásito de las máquinas, accesorio del deseo vertebro-maquinado. En una palabra, la verdadera diferencia no está entre la máquina y lo vivo, el vitalismo y el mecanicismo, sino entre dos estados de la máquina que son asimismo dos estados de lo vivo. La máquina presa en su unidad estructural, lo vivo preso en su unidad específica e incluso personal, son fenómenos de masa o conjuntos molares; es en ese concepto que remiten desde fuera uno al otro. E incluso cuando se distinguen y se oponen lo hacen tan sólo como dos sentidos en una misma dirección estadística. Mas, en la otra dirección más profunda o intrínseca de las multiplicidades, hay compenetración, comunicación directa entre los fenómenos moleculares y las singularidades de lo vivo, es decir, entre las pequeñas máquinas dispersas en toda máquina y las pequeñas máquinas insertas en todo organismo: dominio de indiferencia de lo microfísico y de lo biológico que hace que haya tantos vivientes en la máquina como máquinas en lo viviente. ¿Por qué hablar de máquinas en ese

campo cuando no las hay, parece ser, propiamente hablando (ni unidad estructural ni ligazones mecánicas preformadas)? «Mas es posible la formación de tales máquinas, en relevos indefinidamente superpuestos, en ciclos de funcionamiento engranados unos en otros, que obedecerán una vez montados a las leyes de la termodinámica, pero que, en su montaje, no dependen de esas leyes, puesto que la cadena de montaje empieza en un campo donde por definición todavía no hay leyes estadísticas... *A este nivel, funcionamiento y formación todavía están confundidos como en la molécula;* y a partir de ese nivel se abren las dos vías divergentes que conducirán, una a los montones más o menos regulares de individuos, la otra a los perfeccionamientos de la organización individual cuyo esquema más simple es la formación de un tubo...» [9] La verdadera diferencia radica, por tanto, entre las máquinas molares por una parte, tanto si son sociales, técnicas u orgánicas, y las máquinas deseantes, que pertenecen al orden molecular, por otra parte. Eso son las máquinas deseantes: máquinas formativas, cuyos propios fallos son funcionales y cuyo funcionamiento es indiscernible de la formación; máquinas cronógenas confundidas con su propio montaje, que operan por ligazones no localizables y localizaciones dispersas y hacen intervenir procesos de temporalización, formaciones en fragmentos y piezas separadas, con plusvalía de código, y donde el todo es él mismo producido al lado de las partes, como una parte o, según las palabras de Butler, «en otro departamento» que lo vuelca en las otras partes; máquinas propiamente hablando, porque proceden por cortes y flujos, ondas asociadas y partículas, flujos asociativos y objetos parciales, induciendo siempre a distancia conexiones transversales, disyunciones inclusivas, conjunciones polívocas, produciendo de ese modo extracciones, separaciones y restos, con transferencia de individualidad, en una esquizogénesis generalizada cuyos elementos son los flujos-esquizias.

9. Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes,* Flammarion, 1958, págs. 80- 81. Tomando de nuevo algunas tesis de Bohr, Schrödinger, Jordan y Lillie, Ruyer muestra que lo viviente está en relación directa con los fenómenos individuales del átomo, más allá de los efectos de multitud que se manifiestan en los circuitos mecánicos internos del organismo tanto como en las actividades técnicas externas: «La física clásica no se ocupa más que de fenómenos de multitud. La microfísica, al contrario, conduce naturalmente a la biología. A partir de los fenómenos individuales del átomo podremos ir, en efecto, en dos direcciones. Su acumulación estadística conduce a las leyes de la física ordinaria. Pero, cuando estos fenómenos individuales se complican por interacciones sistemáticas, aunque manteniendo su individualidad, en el seno de la molécula, luego de la macromolécula, luego del virus, luego de lo unicelular al subordinarse los fenómenos de multitud, llegamos entonces al organismo que, por grande que sea, permanece, en este sentido, microscópico» (pág. 54). Estos temas son ampliamente desarrollados por Ruyer en *Néo-finalisme,* P.U.F., 1952.

Cuando a continuación, o más bien de otra parte, las máquinas se hallan unificadas en el plano estructural de las técnicas y las instituciones que les proporcionan una existencia visible como una armadura de acero, cuando los vivientes se hallan ellos también estructurados por las unidades estadísticas de sus personas, de sus especies, variedades y medios — cuando una máquina aparece como un objeto único y un viviente como un único sujeto—, cuando las conexiones se vuelven globales y específicas, las disyunciones, exclusivas, las conjunciones, bívocas, el deseo no tiene ninguna necesidad de proyectarse en esas formas que se han vuelto opacas. Estas son inmediatamente las manifestaciones molares, las determinaciones estadísticas del deseo y de *sus propias* máquinas. Son las mismas máquinas (no hay diferencia innata): aquí como máquinas orgánicas, técnicas o sociales aprehendidas en *su* fenómeno de masas al que se subordinan; allá como máquinas deseantes aprehendidas en sus singularidades submicroscópicas que se subordinan los fenómenos de masas. Por eso hemos rechazado desde el principio la idea de que las máquinas deseantes pertenezcan al campo del sueño o de lo imaginario y vengan a doblar a las otras máquinas. No hay más que deseo, medios, campos, formas de gregariedad. Es decir: las máquinas deseantes moleculares son en sí mismas catexis de las grandes máquinas molares o configuraciones que ellas *forman bajo las leyes de los grandes números,* en un sentido o en el otro de la subordinación, en un sentido y en el otro de la subordinación. Máquinas deseantes por una parte, y máquinas orgánicas, técnicas o sociales, por la otra: son las mismas máquinas en condiciones determinadas. Por condiciones determinadas entendemos esas formas estadísticas en las que entran como otras tantas formas estables, unificando, estructurando y procediendo por grandes conjuntos pesados; las presiones selectivas que agrupan a las piezas retienen algunas, excluyen otras, organizando las muchedumbres. Son, por tanto, las mismas máquinas, pero no es el mismo régimen, las mismas relaciones de tamaño, ni los mismos usos de síntesis. Sólo hay funcionalismo al nivel submicroscópico de las máquinas deseantes, disposiciones maquínicas, maquinaria del deseo (*ingeniería*); pues, sólo allí, funcionamiento y formación, uso y montaje, producto y producción se confunden. Todo funcionalismo molar es falso, puesto que las máquinas orgánicas o sociales no se forman de la misma manera que funcionan y las máquinas técnicas no se montan como se utilizan, sino que implican precisamente condiciones determinadas que separan su propia producción de su producto distinto. Sólo tiene un sentido, y también un fin, una intención, lo que no se produce como funciona. Las máquinas deseantes, al contrario, no representan nada, no significan nada, no quieren decir nada, y

son exactamente lo que se ha hecho de ellas, lo que se ha hecho con ellas, lo que ellas hacen en sí mismas.

Funcionan según regímenes de síntesis que no tienen equivalente en los grandes conjuntos. Jacques Monod ha definido la originalidad de esas síntesis, desde el punto de vista de una biología molecular o de una «cibernética microscópica» indiferente a la oposición tradicional entre el mecanicismo y el vitalismo. Los rasgos fundamentales de la síntesis son aquí la naturaleza cualquiera de las señales químicas, la indiferencia ante el substrato, el carácter indirecto de las interacciones. Tales formulaciones sólo en apariencia son negativas, y con respecto a las leyes de conjunto, pero deben entenderse positivamente en términos de poder. «Entre el substrato de una enzima alostérica y los ligandos que activan o inhiben su actividad, no existe ninguna relación químicamente necesaria de estructura o de reactividad... Una proteína alostérica debe ser considerada como un producto especializado de *ingeniería* molecular, permitiendo a una interacción positiva o negativa establecerse entre cuerpos desprovistos de afinidad química y así subordinar una reacción cualquiera a la intervención de compuestos químicamente extraños e indiferentes a esta reacción. El principio operatorio de las interacciones alostéricas (indirectas) autoriza pues una entera libertad en la *elección* de los subordinados que, escapando a todo apremio químico, podrán obedecer exclusivamente a los apremios fisiológicos en virtud de los que serán seleccionados según el aumento de coherencia y de eficacia que confieren a la célula o al organismo. Es en definitiva la *gratuidad* misma de estos sistemas lo que, abriendo a la evolución molecular un campo prácticamente infinito de exploración y de experiencias, le ha permitido construir la inmensa red de interconexiones cibernéticas...»[10]. Cómo, a partir de ese dominio del azar o de la inorganización real, se organizan grandes configuraciones que reproducen necesariamente una estructura, bajo la acción del A. D. N. y de sus segmentos, los genes, efectuando verdaderos sorteos, formando sistemas de agujas como *líneas de selección o de evolución,* es lo que muestran todas las etapas del paso de lo molecular a lo molar, tal como aparece en las máquinas orgánicas, al igual que en las máquinas sociales con otras leyes y otras figuras. En este sentido se ha podido insistir en una característica común de las culturas humanas y de las especies vivas, como «ca-

10. Jacques Monod, *Le Hasard et la nécésité,* Ed. du Seuil, 1970 (trad. cast. Ed. Tusquets, 1981), pág. 91 (y págs. 104-112: «Una proteína globular ya es, a escala molecular, una verdadera máquina por sus propiedades funcionales, pero no por su estructura fundamental en la que no se discierne más que el juego de las combinaciones ciegas. Azar captado, conservado, reproducido por la maquinaria de la invariancia y así convertido en orden, regla, necesidad.»).

denas de Markoff» (fenómenos aleatorios parcialmente dependientes). Pues, en el código genético al igual que en los códigos sociales, lo que se llama cadena significante es una jerga más que un lenguaje, hecha a base de elementos no significantes que no toman un sentido más que en los grandes conjuntos que forman por sorteo encadenado, dependencia parcial y superposición de relevos[11]. No se trata de biologizar la historia humana, ni de antropologizar la historia natural, sino de mostrar la común participación de las máquinas sociales *y* de las máquinas orgánicas en las máquinas deseantes. En el fondo del hombre, el Ello: la célula esquizofrénica, las moléculas esquizo, sus cadenas y sus jergas. Hay toda una biología de la esquizofrenia, la biología molecular es ella misma esquizofrénica (como la microfísica). Pero, a la inversa, la esquizofrenia, la teoría de la esquizofrenia es biológica, biocultural, en tanto que considera las conexiones maquínicas de orden molecular, su repartición en mapas de intensidad sobre la molécula gigante del cuerpo sin órganos y las acumulaciones estadísticas que forman y seleccionan los grandes conjuntos.

En esta vía molecular se introdujo Szondi, descubriendo un inconsciente génico que oponía tanto al inconsciente individual de Freud como al inconsciente colectivo de Jung[12]. Este inconsciente génico o genealógico a menudo lo llama familiar; el propio Szondi procedió al estudio de la esquizofrenia por unidades de medida con conjuntos familiares. Sin embargo, el inconsciente génico es poco familiar, mucho menos que el de Freud, puesto que el diagnóstico se realiza relacionando el deseo con fotos de hermafroditas, de asesinos, etc., en lugar de volcarlo como habitualmente en imágenes del papá-mamá. Por último, algo de relación con el exterior... Todo un alfabeto, toda una axiomática con fotos de locos; testar «la necesidad de sentimiento paterno» en una escala de retratos de asesinos, hay que hacerlo, por más que se diga que permanecemos en el Edipo, en verdad lo abrimos singularmente... Los genes hereditarios de pulsiones desempeñan, pues, el papel de simples estímulos que entran en combinaciones variables según vectores que cuadriculan todo un campo social histórico —análisis del destino. De hecho, el inconscien-

11. Sobre las cadenas markovianas y su aplicación a las especies vivas así como a las formaciones culturales, cf. Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes,* cap. VIII. Los fenómenos de plusvalía de código se explican en esta perspectiva de «encadenamientos semi-fortuitos». Ruyer realiza varias veces la comparación con el lenguaje esquizofrénico.

12. L. Szondi, *Diagnostic expérimental des pulsions,* 1947, tr. fr. P.U.F. (tr. cast. Ed. Biblioteca Nueva, 1970). La obra de Szondi fue la primera que estableció una relación fundamental entre el psicoanálisis y la genética. Cf. también la reciente tentativa de André Green, en función de los progresos de la biología molecular, «Répétition et instinct de mort», *Revue française de psychanalyse,* mayo 1970.

te verdaderamente molecular no puede atenerse a genes como unidades de reproducción; éstos todavía son expresivos y conducen a las formaciones molares. La biología molecular nos enseña que tan sólo el A.D.N. se reproduce, no las proteínas. Las proteínas son a la vez productos y unidades de producción: constituyen el inconsciente como ciclo o la autoproducción del inconsciente, últimos elementos moleculares en la disposición de las máquinas deseantes y de las síntesis del deseo. Hemos visto que, *a través de* la reproducción y sus objetos (determinados familiarmente o genéticamente), el inconsciente siempre se produce a sí mismo en un movimiento cíclico huérfano, ciclo de destino al que siempre permanece sujeto. Es precisamente en ese punto donde descansa la independencia de la sexualidad con respecto a la generación. Ahora bien, Szondi siente de tal modo esta dirección según la cual hay que sobrepasar lo molar hacia lo molecular que rechaza toda interpretación estadística de lo que equivocadamente se llama su «test». Además, reclama una superación de los contenidos hacia las *funciones.* Pero esta superación tan sólo la realiza esta dirección, la sigue tan sólo yendo de los conjuntos o de las clases a las «categorías», de las que establece una lista sistemáticamente cerrada, y que todavía no son más que formas expresivas de existencia que un sujeto debe escoger y combinar libremente. Por ahí pierde los elementos internos o moleculares del deseo, la naturaleza de sus elecciones, disposiciones y combinaciones maquínicas —y la verdadera cuestión del esquizoanálisis: ¿qué son para ti tus máquinas deseantes pulsionales? ¿qué funcionamiento, en qué síntesis entran, operan? ¿qué uso haces de ellas, en todas las transiciones que van de lo molecular a lo molar e inversamente, y que constituyen el ciclo donde el inconsciente, permaneciendo sujeto, se produce él mismo?

Llamamos *Libido* a la energía propia de las máquinas deseantes; y las transformaciones de esta energía *(Numen* y *Voluptas)* nunca son desexualizaciones ni sublimaciones. Mas, precisamente, esta terminología parece extremadamente arbitraria. Según las dos maneras como debemos considerar las máquinas deseantes, no vemos bien qué tienen que ver con una energía propiamente sexual: ya sea relacionándolas con el orden molecular que es el suyo, ya sea relacionándolas con el orden molar en el que forman máquinas orgánicas o sociales y cargan medios orgánicos o sociales. Es difícil, en efecto, presentar la energía sexual como directamente cósmica e intra-atómica, y también como directamente social histórica. Por más que digamos que el amor tiene que ver con las proteínas y con la sociedad... ¿No volvemos a empezar una vez más la vieja liquidación del freudismo, sustituyendo la libido por una vaga energía cósmica capaz de todas las metamorfosis o una especie de energía

socializada capaz de todas las catexis? ¿O bien la tentativa final de Reich en lo concerniente a una «biogénesis» que no sin razón es calificada de esquizo-paranoica? Recordemos que Reich concluía en la existencia de una energía cósmica intraatómica, el orgón, generadora de un flujo eléctrico y portadora de partículas submicroscópicas, los biones. Esta energía producía diferencias de potencial o intensidades repartidas sobre el cuerpo considerado desde un punto de vista molecular y se asociaba a una mecánica de los fluidos en ese mismo cuerpo considerado desde el punto de vista molar. Lo que definía a la libido como sexualidad era, pues, la asociación de los dos funcionamientos, mecánico y eléctrico, en una secuencia de dos polos, molar y molecular (tensión mecánica, carga eléctrica, descarga eléctrica, distensión mecánica). Por ahí, Reich pensaba superar la alternativa del mecanicismo y del vitalismo, puesto que estas funciones, mecánica y eléctrica, existían en la materia en general, pero se combinaban en una secuencia particular en el seno de lo vivo. Y sobre todo mantenía la verdad psicoanalítica básica, cuya negación suprema podía denunciar en Freud: la independencia de la sexualidad con respecto a la reproducción, la subordinación de la reproducción progresiva o regresiva a la sexualidad como ciclo[13]. Aunque consideremos el pormenor de la teoría final de Reich, confesamos que su carácter a la vez esquizofrénico y paranoico no presenta para nosotros ningún inconveniente, al contrario. Confesamos que todo acercamiento de la sexualidad a fenómenos cósmicos del tipo «tempestad eléctrica», «bruma azulada y cielo azul», el azul del orgón, «fuego de San Telmo y manchas solares», fluidos y flujos, materias y partículas, nos parece finalmente más adecuada que la reducción de la sexualidad al lamentable secretito

13. El conjunto de los últimos estudios de Reich, biocósmicos o biogenéticos, es resumido al final de *La Fonction de l'orgasme* (trad. cast. Ed. Paidós), cap. IX. La primacía de la sexualidad sobre la generación y la reproducción se halla entonces basada en el ciclo de la sexualidad (tensión mecánica - carga eléctrica, etc.) que implica una división de la célula: págs. 224-227. Pero ya muy pronto en su obra, Reich reprocha a Freud el haber abandonado la posición sexual. *No sólo los disidentes de Freud han renunciado a ella, sino también el propio Freud, en cierta manera*: por vez primera, cuando introdujo el instinto de muerte y se puso a hablar de Eros en lugar de sexualidad (Reich, págs. 193-194); luego, cuando convierte a la angustia en la causa de la represión sexual y no en su resultado (Reich, págs. 113-114); y, en general, cuando vuelve a una primacía tradicional de la procreación sobre la sexualidad (Reich, pág. 225: «La procreación es una función de la sexualidad y no a la inversa como se ha pretendido. Freud ya lo había postulado con respecto a la psico- sexualidad, cuando separó las nociones de sexual y de genital. Pero, por razones que nunca he comprendido, colocó de nuevo a *la genitalidad en la pubertad al servicio de la procreación.»).* Reich piensa evidentemente en los textos schopenhauerianos o weismanianos de Freud, en los que la sexualidad pasa bajo la dependencia de la especie y del germen: por ejemplo, «Introducción al narcisismo», en *La Vie sexuelle,* P.U.F., págs. 85-86.

familiarista. Creemos que Lawrence y Miller han evaluado mejor la sexualidad que Freud, incluso desde el punto de vista de la famosa cientificidad. No es el neurótico acostado en el diván el que nos habla del amor, de su poder y de sus desesperaciones, sino el mudo paseo del esquizo, la carrera de Lenz por las montañas y bajo las estrellas, el inmóvil viaje en intensidad sobre el cuerpo sin órganos. En cuanto al conjunto de la teoría reichista, tiene la incomparable ventaja de mostrar el doble polo de la libido, como formación molecular a la escala submicroscópica, como catexis de las formaciones molares a la escala de los conjuntos orgánicos y sociales. Faltan tan sólo las confirmaciones del sentido común: ¿por qué, en qué es esto la sexualidad?

Sobre el amor, el cinismo lo ha dicho todo, o ha pretendido decirlo: a saber, que se trata de una copulación de máquinas orgánicas y sociales a gran escala (en el fondo del amor los órganos, en el fondo del amor las determinaciones económicas, el dinero). Pero lo propio del cinismo radica en pretender el escándalo allí donde no lo hay y en pasar por audaz sin audacia. Antes que su simpleza, el delirio del sentido común. Pues la primera evidencia es que el deseo no tiene por objeto a personas o cosas, sino medios enteros que recorre, vibraciones y flujos de todo tipo que desposa, introduciendo cortes, capturas, deseo siempre nómada y emigrante cuya característica primera es el «gigantismo»: nadie mejor que Charles Fourier lo ha mostrado. En resumen, los medios sociales tanto como los biológicos son objeto de catexis del inconsciente que necesariamente son deseantes o libidinales, por oposición a las catexis pre- conscientes de necesidad e interés. La libido como energía sexual es directamente catexis de masas, de grandes conjuntos y de campos orgánicos y sociales. Comprendemos mal sobre qué principios apoya el psicoanálisis su concepción del deseo, cuando supone que la libido debe desexualizarse o incluso sublimarse para proceder a catexis sociales, e inversamente no re-sexualiza a éstas más que durante el proceso de regresión patológica[14]. A menos que el postulado de tal concepción no sea todavía el familiarismo, que mantiene que la sexualidad no opera más que en familia, y debe transformarse para cargar conjuntos más amplios. En verdad, la sexualidad está en todas partes: en

14. Freud, *Cinq psychanalyses,* «Le president Schreber», tr. fr. P.U.F., pág. 307: «Las personas que no se han liberado enteramente del estadio narcisista y que, en consecuencia, tienen una fijación capaz de actuar en calidad de predisposición patógena, esas personas están expuestas al peligro de que una ola particularmente poderosa de libido, cuando no haya otra salida para evacuarse, sexualice sus instintos sociales y de ese modo aniquile las sublimaciones adquiridas durante la evolución psíquica. Todo lo que provoca una corriente retrógada de la libido (regresión) puede producir este resultado... Los paranoicos intentan defenderse de una tal sexualización de sus catexis instintivas sociales.»

el modo como un burócrata acaricia sus dossiers, como un juez hace justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo al proletariado, etc. No hay necesidad de pasar por metáforas, no más que la libido de pasar por metamorfosis. Hitler ponía en tensión a los fascistas. Las banderas, las naciones, los ejércitos, los bancos ponen en tensión a mucha gente. Una máquina revolucionaria no es nada si no adquiere al menos tanto poder de corte y de flujo como esas máquinas coercitivas. No es por extensión desexualizante que la libido carga los grandes conjuntos, es al contrario por restricción, bloqueo y plegado, que se ve determinada a reprimir sus flujos para contenerlos en estrictas células del tipo «pareja», «familia», «personas», «objetos». Sin duda, tal bloqueo está necesariamente fundamentado: la libido no pasa a la conciencia más que en relación con determinado cuerpo, determinada persona, que toma por objeto. Pero nuestra «elección de objeto» remite a una conjunción de flujo de vida y de sociedad, que ese cuerpo, esa persona, interceptan, reciben y emiten, siempre en un campo biológico, social, histórico, en el que estamos igualmente sumergidos o con el que nos comunicamos. Las personas a las que se dedican nuestros amores, comprendidas las personas parentales, no intervienen más que como puntos de conexión, de disyunción, de conjunción de flujos cuyo tenor libidinal de catexis propiamente inconsciente traducen. Desde ese momento, por fundado que esté el bloqueo amoroso, cambia singularmente de función, según que empeñe al deseo en los atolladeros edípicos de la pareja y de la familia al servicio de las máquinas represivas o que condense, al contrario, una energía libre capaz de alimentar una máquina revolucionaria (incluso ahí, Fourier ya lo dijo todo, cuando muestra las dos direcciones opuestas de la «captación» o de la «mecanización» de las pasiones). Mas siempre hacemos el amor con mundos. Y nuestro amor se dirige a esta propiedad libidinal del ser amado, de abrirse o cerrarse a mundos más vastos, masas y grandes conjuntos. Siempre hay algo estadístico en nuestros amores, y leyes de los grandes números. ¿No es así que hay que entender la célebre fórmula de Marx: la relación entre el hombre y la mujer es «la relación inmediata, natural, necesaria del hombre con el hombre»? Es decir, ¿que la relación entre los dos sexos (el hombre con la mujer) es tan sólo la medida de la relación de sexualidad en general en tanto que carga grandes conjuntos (el hombre con el hombre)? De ahí proviene lo que se ha podido llamar la especificación de la sexualidad a los sexos. ¿No es preciso decir también que el falo no es un sexo, sino la sexualidad por entero, es decir, el signo del gran conjunto cargado por la libido, en el que se originan necesariamente los dos sexos tanto en su separación (las dos series homosexuales del hombre con el hombre, de la mujer

con la mujer) como en sus relaciones estadísticas en el seno de ese conjunto?

No obstante, Marx dice algo aún más misterioso: que la verdadera diferencia no radica entre los dos sexos en el hombre, sino entre el sexo humano y el «sexo no humano»[15]. No se trata, evidentemente, de los animales, de la sexualidad animal. Se trata de otra cosa. Si la sexualidad es la catexis inconsciente de grandes conjuntos molares, se debe a que es bajo su otra cara idéntica al juego de los elementos moleculares que constituyen esos conjuntos bajo condiciones determinadas. El *enanismo* del deseo como correlato de su gigantismo. La sexualidad forma una unidad con las máquinas deseantes en tanto que están presentes y actuantes en las máquinas sociales, en su campo, su formación, su funcionamiento. Sexo no humano, eso son las máquinas deseantes, los elementos maquínicos moleculares, sus disposiciones y sus síntesis, sin los cuales no habría ni sexo humano especificado en los grandes conjuntos, ni sexualidad humana capaz de cargar estos conjuntos. En algunas frases, Marx, a pesar de ser tan avaro y reticente cuando se trata de sexualidad, derribó eso en lo que Freud y el psicoanálisis siempre permanecerán prisioneros: *¡la representación antropomórfico del sexo!* Lo que llamamos representación antropomórfica es tanto la idea de que hay dos sexos como la idea de que sólo hay uno. Sabemos de qué modo el freudismo está atravesado por esa extraña idea de que finalmente no hay más que un sexo, el masculino, con respecto al cual la mujer se define como carencia, el sexo femenino, como ausencia. Podríamos creer en un principio que semejante tesis fundamenta la omnipresencia de una homosexualidad masculina. Sin embargo, no es nada de esto; lo que se fundamenta es más bien el conjunto estadístico de los amores intersexuales. Pues si la mujer se define como carencia con respecto al hombre, el hombre a su vez carece de eso de lo que carece la mujer, es decir: la idea de un solo sexo conduce necesariamente a la erección de un falo como objeto de las alturas, que distribuye la carencia bajo dos caras no superponibles y comunica a los dos sexos en una común ausencia, la *castración.* Psicoanalistas o psicoanalizadas, las mujeres pueden entonces alegrarse de enseñar al hombre el camino y de recuperar la igualdad en la diferencia. De ahí la irresistible comicidad de las fórmulas en las que se accede al deseo por la castración. Sin embargo, la idea de que realmente hay dos sexos, después de todo, no es mejor. Esta vez se intenta, como Melanie Klein, definir el sexo femenino por caracteres positivos, aunque sean aterradores. Si no del antropomorfismo, salimos al menos del

15. Marx, «Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel», en *Œuvres philosophiques,* IV, tr. fr. Costes, págs. 182-184 (trad. cast. Ed. Grijalbo, 1974). Sobre este texto de Marx hay el bello comentario de J. F. Lyotard, *Discours, figure,* págs. 138-141.

falocentrismo. Pero esta vez, en vez de fundamentar la comunicación entre los dos sexos, se fundamenta más bien su separación en dos series homosexuales aún estadísticas. Y no salimos del todo de la castración. Simplemente, ésta, en lugar de ser el principio del sexo concebido como sexo masculino (el gran Falo cortado sobrevolando), se convierte en el resultado del sexo concebido como sexo femenino (el pequeño pene absorbido y enterrado). Podemos decir, pues, que *la castración es el fundamento de la representación antropomórfica y molar de la sexualidad.* Es la universal creencia que reúne y dispersa a la vez a los hombres y a las mujeres bajo el yugo de una misma ilusión de la conciencia, y les hace adorar ese yugo. Todo esfuerzo para determinar la naturaleza no humana del sexo, por ejemplo «el gran Otro», conservando el mito de la castración, está perdido de antemano. ¿Qué quiere decir Lyotard en su comentario, no obstante tan profundo, del texto de Marx cuando asigna la obertura de lo no humano como si fuese «la entrada del sujeto en el deseo por la castración»? ¿Vive la castración para que el deseo sea fuerte? ¿No se desean más que fantasmas? ¡Qué idea más perversa, humana, demasiado humana! Idea llegada de la mala conciencia, no del inconsciente. La representación molar antropomórfica culmina en lo que la fundamenta, la ideología de la carencia. Por el contrario, el inconsciente molecular ignora la castración, ya que los objetos parciales no carecen de nada y forman en tanto que tales multiplicidades libres; ya que los múltiples cortes no cesan de producir flujos, en lugar de reprimirlos en un mismo corte único capaz de agotarlos; ya que las síntesis constituyen conexiones locales y no específicas, disyunciones inclusivas, conjunciones nómadas: por todas partes una transexualidad microscópica, que hace que la mujer contenga tantos hombres como el hombre, y el hombre, mujeres, capaces de entrar unos en otros, unos con otros, en relaciones de producción de deseo que trastocan el orden estadístico de los sexos. Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil. Eso es, las máquinas deseantes o el sexo no humano: no uno ni siquiera dos sexos, sino n... sexos. El esquizoanálisis es el análisis variable de los n... sexos en un sujeto, más allá de la representación antropomorfica que la sociedad le impone y que se da a sí mismo de su propia sexualidad. La fórmula esquizoanalítica de la revolución deseante será primero: a cada uno sus sexos.

* * *

La tesis del esquizoanálisis es simple: el deseo es máquina, síntesis de máquinas, disposición maquínica —máquinas deseantes. El deseo pertenece al orden de la *producción,* toda producción es a la vez deseante y social. Reprochamos, pues, al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción, el haberlo vertido en la *representación.* En vez de ser la audacia del psicoanálisis, la idea de representación inconsciente señala desde el principio su fracaso o su renuncia: un inconsciente que ya no produce, que se contenta con *creer...* El inconsciente cree en Edipo, cree en la castración, en la ley... Sin duda, el psicoanálisis es el primero que dice que la creencia, en rigor, no es un acto del inconsciente; siempre es el preconsciente el que cree. ¿No debemos decir incluso que quien cree es el psicoanalista, el psicoanalista en nosotros? ¿La creencia sería un efecto sobre el material consciente que la representación inconsciente ejerce a distancia? Pero, a la inversa, ¿quién ha reducido el inconsciente a este estado de representación, sino un sistema de creencias colocado en el lugar de las producciones? En verdad, es a un mismo tiempo que la producción social se halla alienada en creencias supuestamente autónomas y que la producción deseante se halla encubierta en representaciones supuestamente inconscientes. La misma instancia, como hemos visto, la familia, efectúa esta doble operación, desnaturalizando, desfigurando, llevando a un atolladero la producción deseante social. Además, el vínculo de la *representación-creencia* con la familia no es accidental, pertenece a la esencia de la representación el ser representación familiar. Sin embargo, la producción no es suprimida, continúa rugiendo, zumbando bajo la instancia representativa que la ahoga y que puede hacer resonar, en cambio, hasta el límite de ruptura. Es preciso entonces que la representación se hinche con todo el poder del mito y de la tragedia, es preciso que dé de la familia una *presentación mítica y trágica* (y del mito y de la tragedia, una presentación familiar), para que entre efectivamente en las zonas de producción. ¿El mito y la tragedia no son también, sin embargo, producciones, formas de producción? Seguramente no; no lo son más que relacionados con la producción social real, con la producción deseante real. De lo contrario son formas ideológicas que han tomado el lugar de las unidades de producción. Edipo, la castración, etc., *¿quién cree en ellos?* ¿Los griegos? ¿Mas los griegos no producían como creían? ¿Son los helenistas los que creen que los griegos producían como creían? ¿Son los helenistas los que creen que los griegos producían de ese modo? Al menos los helenistas del siglo XIX, aquellos sobre los que Engels decía: se diría que creen en el mito, la tragedia... ¿Es el inconsciente el qué se representa a Edipo, la castración? ¿o es el psicoanalista, el psicoanalista en nosotros, quién representa así al incons-

ciente? Nunca las palabras de Engels han tomado tanto sentido: se diría que los psicoanalistas creen en el mito, en la tragedia... (Continúan creyendo en ello, cuando los helenistas ya hace tiempo que dejaron de creer).

Siempre el caso Schreber: el padre de Schreber inventaba y fabricaba sorprendentes maquinitas, sádico-paranoicas, para uso coactivo de los niños para que se mantuviesen bien rectos, por ejemplo, cascos de varilla metálica y correas de cuero[16]. Estas máquinas no desempeñan ningún papel en el análisis freudiano. Tal vez hubiese sido más difícil aplastar todo el contenido social-político del delirio de Schreber si se hubiesen tenido en cuenta estas máquinas deseantes del padre y de su evidente participación en una máquina social pedagógica en general. Pues todo el problema esta ahí: por supuesto, el padre actúa sobre el inconsciente del niño — pero, ¿actúa como padre de familia en una transmisión familiar expresiva, o bien como agente de máquina, en una información o comunicación maquínicas? Las máquinas deseantes del presidente comunican con las de su padre; mas por eso, precisamente, son desde la infancia catexis libidinal de un campo social. *El padre no tiene más papel que como agente de producción y de antiproducción.* Freud, por el contrario, escoge la primera vía: no es el padre el que remite a las máquinas, sino justo al contrario; desde ese momento ni siquiera hay motivo para considerar las máquinas, ni como máquinas deseantes, ni como máquinas sociales. En cambio, se hinchará al padre con todos los «poderes del mito y de la religión» y de la filogénesis, para que la pequeña representación familiar tenga el aspecto de ser coextensiva al campo del delirio. La pareja de producción, máquinas deseantes y campo social, cede el sitio a una pareja representativa de una naturaleza por completo distinta, familia-mito. Una vez más, ¿hemos visto jugar a un niño: cómo puebla las máquinas sociales técnicas con sus máquinas deseantes ¡sexualidad! — el padre y la madre están en segundo plano, el niño toma de ellos según su necesidad piezas y engranajes, y están ahí como agentes emisores, receptores o de intercepción, agentes condescendientes de producción o sospechosos agentes de antiproducción?

¿Por qué se ha concedido a la representación mítica y trágica ese privilegio insensato? ¿Por qué se han instalado formas expresivas y todo un *teatro* allí donde había campos, talleres, fábricas, unidades de producción? El psicoa-

16. W. G. Nierderland ha descubierto y reproducido las máquinas del padre de Schreber: cf. principalmente «Schreber, Father and Son», *Psychoanalytic Quaterly, 1959,* t. 28, págs. 151-169. Pueden hallarse instrumentos de tortura pedagógica muy semejantes en la condesa de Segur: así, por ejemplo, «el cinturón para buenos modales», «con placa de hierro en la espalda y ramificación de hierro que sujeta la barbilla» (*Comédies et proverbes, On ne prend pas les mouches...).*

nalista planta su circo en el inconsciente estupefacto, todo un Barnum en los campos y en la fábrica. Esto es lo que Miller, y ya Lawrence, tienen contra el psicoanálisis (los vivientes no son creyentes, los videntes no creen en el mito, en la tragedia): «Al remontar a los tiempos heroicos de la vida, se destruyen los principios mismos del heroísmo, pues el héroe, del mismo modo que no duda de su fuerza, nunca mira hacia atrás. Hamlet se tomaba sin duda alguna por un héroe, y para todo Hamlet-nacido, la única vía a seguir es la vía que Shakespeare le trazó. Pero se trataría de saber sí nosotros somos Hamlets-nacidos. ¿Ha nacido usted Hamlet? *¿No ha hecho más bien nacer a Hamlet en usted?* Sin embargo, la cuestión que creo más importante es ésta: *¿por qué volver al mito?...* Esta baratija ideológica que el mundo utiliza para construir su edificio cultural está perdiendo su valor poético, su carácter mítico, ya que *a través de una serie de escritos que tratan de la enfermedad,* y por consiguiente de las posibilidades para escapar de ella, el terreno se halla despejado y pueden elevarse nuevos edificios (esta idea de nuevos edificios me resulta odiosa, pero no es más que la conciencia de un *proceso,* y no el propio proceso). Por el momento, mi proceso, en este caso todas las líneas que escribo, consiste únicamente en limpiar enérgicamente el útero, en hacerle sufrir un *raspado* por decirlo así. Lo que me lleva a la idea, no de un nuevo edificio, de nuevas superestructuras que significan cultura, luego mentira, sino de un nacimiento perpetuo, de una regeneración, *de la vida...* No hay vida posible en el mito. No hay más que el mito que puede vivir en el mito... *Esta facultad de dar nacimiento al mito nos viene de la conciencia, la conciencia que se desarrolla sin cesar.* Por ello, al hablar del *carácter esquilo frénico,* decía: en tanto que no se acabe el proceso, el vientre del mundo será el tercer ojo. ¿Qué quería decir con ello? ¿Qué de este mundo de ideas en el que chapoteamos debe surgir un nuevo mundo? Pero ese mundo no puede aparecer más que en la medida en que es concebido, y, para concebir, primero hay que desear... El deseo es instintivo y sagrado, sólo por el deseo efectuamos la inmaculada concepción»[17]. En estas páginas de Miller hay de todo: la ida de Edipo (o de Hamlet) hasta el punto de autocrítica, la denuncia de las formas expresivas, mito y tragedia, como creencias o ilusiones de la conciencia, nada más que ideas, la necesidad de una limpieza del inconsciente, el esquizoanálisis como raspado del inconsciente, la oposición de la hendidura matricial a la línea de castración, la espléndida afirmación de un inconsciente huérfano y productor, la exaltación del proceso como proceso esquizofrénico de desterritorialización que debe producir una nueva tierra y, en el límite, el funcionamiento de las máquinas deseantes contra la tragedia,

17. Henry Miller, *Hamlet,* tr. fr. Correa, págs. 156-159.

contra «el funesto drama de la personalidad», contra «la inevitable confusión de la máscara y el actor». Es evidente que Michael Fraenkel, el que se escribe con Miller, no entiende. Habla como un psicoanalista, o como un helenista del siglo XIX: sí, el mito, la tragedia, Edipo, Hamlet son buenas expresiones, formas que se imponen; expresan el verdadero drama permanente del deseo y del conocimiento... Fraenkel apela a todos los lugares comunes, Schopenhauer, y el Nietzsche del *Origen de la tragedia.* Cree que Miller ignora todo esto y no se pregunta ni un solo momento por qué el propio Nietzsche rompió con *El origen de la tragedia,* por qué dejó de creer en la representación trágica...

Michel Foucault ha mostrado de un modo profundo el corte que la irrupción de la producción introducía en el mundo de la representación. La producción puede ser del trabajo o del deseo, puede ser social o deseante, apela a fuerzas que ya no se dejan contener en la representación, a flujos y cortes que la agujerean, la atraviesan por todas partes: «un inmenso mantel de sombra» extendido debajo de la representación[18]. Foucault asigna una fecha a esta quiebra o a esta pérdida del mundo clásico de la representación: a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX. Parece, pues, que la situación es mucho más compleja de lo que decíamos; puesto que el psicoanálisis participa en gran medida en este descubrimiento de las unidades de producción, que se someten todas las representaciones posibles en lugar de subordinarse a ellas. Del mismo modo que Ricardo funda la economía política o social al descubrir el trabajo cuantitativo como principio de todo valor representable, Freud funda la economía deseante al descubrir la libido cuantitativa como principio de toda representación de los objetos y de los fines del deseo. Freud descubre la naturaleza subjetiva o la esencia abstracta del deseo, Ricardo, la naturaleza subjetiva o la esencia abstracta del trabajo, más allá de toda representación que las vincularía a objetos, fines o incluso fuentes en particular. Freud es, por tanto, el primero en despejar *el deseo a secas,* como Ricardo «el trabajo a secas», y con ello la esfera de la producción que desborda efectivamente a la representación. Y, al igual que el trabajo subjetivo abstracto, el deseo subjetivo abstracto es inseparable de un movimiento de desterritoriaiización, que descubre el juego de las máquinas y de los agentes bajo todas las determinaciones particulares que todavía vinculaban el deseo o el trabajo a tal o cual persona, a tal o cual objeto en el marco de la representación. Máquinas y producción deseantes, apara-

18. Michel Foucault, *Les Mots et les choses,* Gallimard, 1966 (trad. cast. Siglo XXI): págs. 221-224 (sobre la oposición entre el deseo o la producción deseante y la representación); págs. 265-268 (sobre la oposición entre producción social y la representación, en Adam Smith y sobre todo en Ricardo).

tos psíquicos y máquinas del deseo, máquinas deseantes y montaje de una máquina analítica apta para descodificarlas: el dominio de las síntesis libres donde todo es posible, las conexiones parciales, las disyunciones inclusas, las conjunciones nómadas, los flujos y las cadenas polívocas, los cortes transductivos — y la relación de las máquinas deseantes como formaciones del inconsciente con las formaciones molares que ellas constituyen estadísticamente en las muchedumbres organizadas, el aparato de represión general-represión que ahí se origina... Esa es la constitución del campo analítico; además, ese campo sub-representativo continuará sobreviviendo y funcionando, incluso a través de Edipo, incluso a través del mito y la tragedia que, sin embargo, señalan la reconciliación del psicoanálisis con la representación. Falta que un conflicto atraviese todo el psicoanálisis, entre la representación familiar mítica y trágica y la producción deseante y social. Pues el mito y la tragedia son sistemas de representaciones simbólicas que todavía llevan el deseo a condiciones exteriores determinadas o a códigos objetivos particulares — el cuerpo de la tierra, el cuerpo despótico — y de ese modo se oponen al descubrimiento de la esencia abstracta o subjetiva. En este sentido, se ha podido señalar que cada vez que Freud pone en primer plano la consideración de los aparatos psíquicos, de las máquinas deseantes y sociales, de los mecanismos pulsionales e institucionales, su interés por el mito y la tragedia tiende a decrecer, al mismo tiempo que denuncia en Jung, luego en Rank, la restauración de una representación exterior de la esencia del deseo en tanto que objetivada, alienada en el mito o la tragedia[19].

¿Cómo explicar esta compleja ambivalencia del psicoanálisis? Debemos distinguir varias cosas. En primer lugar, la representación simbólica capta bien la esencia del deseo, pero refiriéndola a grandes *objetidades* y a elementos particulares que le fijan objetos, fines, fuentes. De ese modo, el mito relaciona el deseo con el elemento de la tierra como cuerpo lleno y con el código territorial que distribuye las prohibiciones y prescripciones, y la tragedia lo relaciona con el cuerpo lleno del déspota y con el código imperial correspondiente. Desde ese momento, la comprensión de las representaciones simbólicas puede consistir en una fenomenología sistemática de estos elementos y objetividades (a la manera de los viejos helenistas o incluso de Jung); o bien en un estudio

19. Didier Anzieu distingue principalmente dos períodos: 1906-1920, que «constituye la gran época de los trabajos mitológicos en la historia del psicoanálisis»; y luego un período de descrédito relativo, a medida que Freud se vuelve hacia los problemas del segundo tópico, y las relaciones entre el deseo y las instituciones, desinteresándose cada vez más por la exploración sistemática de los mitos *(«Freud et la mythologie»,* en *Incidences de la psychanalyse,* n.º 1, 1970, págs. 126-129).

histórico que las relaciona con sus condiciones sociales objetivas y reales (a la manera de los recientes helenistas). Desde este último punto de vista, la representación implica un cierto desfase y expresa menos un elemento estable que el paso condicionado de un elemento a otro: la representación mítica no expresa el elemento de la tierra, sino más bien las condiciones bajo las que este elemento desaparece ante el elemento despótico; y la representación trágica no expresa el elemento despótico propiamente hablando, sino las condiciones bajo las que, por ejemplo en la Grecia del siglo V, este elemento desaparece en provecho del nuevo orden de la ciudad[20]. Ahora bien, es evidente que ninguno de estos tratamientos del mito o de la tragedia conviene al psicoanálisis. El método psicoanalítico es distinto: en lugar de relacionar la representación simbólica con objetividades determinadas y con condiciones sociales objetivas, la relaciona con la esencia subjetiva y universal del deseo como libido. De ese modo, la operación de *descodificación* en el psicoanálisis ya no puede significar lo que significa en las ciencias del hombre, a saber, descubrir el secreto de tal o cual código, sino deshacer los códigos para lograr flujos cuantitativos y cualitativos del sueño que atraviesen el sueño, el fantasma, las formaciones patológicas tanto como el mito, la tragedia y las formaciones sociales. La interpretación psicoanalítica no consiste en competir en cuestión de código, en añadir un código a los códigos ya conocidos, sino en descodificar de un modo absoluto, en desprender algo incodificable en virtud de su polimorfismo y de su polivocidad[21]. Entonces sucede que el interés del psicoanálisis por el mito (o la tragedia) es un interés esencialmente crítico, puesto que la especificidad del mito, comprendido de un modo objetivo, debe fundirse bajo el sol subjetivo de la libido: el mundo de la representación se desmorona, o tiende a desmoronarse.

Es decir, en segundo lugar, que el vínculo del psicoanálisis con el capitalismo es tan profundo como el de la economía política. Este descubrimiento

20. Sobre el mito como expresión de la organización de un poder despótico que reprime la Tierra, cf. J. P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque,* págs. 109-116; y sobre la tragedia como expresión de una organización de la ciudad que reprime a su vez al déspota caído, Vernant, «Oedipe sans complexe», en *Raison présente,* agosto de 1967.

21. No podemos decir, pues, que el psicoanálisis añada un código, psicológico, a los códigos sociales por los que los historiadores y mitólogos explican los mitos. Freud ya lo señalaba a propósito del sueño: no se trata de un desciframiento siguiendo un código. Cf. a este respecto los comentarios de Jacques Derrida, *L'Ecriture et la différence,* págs. 310 s.: «Sin duda, (la escritura del sueño) trabaja con una masa de elementos codificados en el curso de una historia individual o colectiva. Pero, en sus operaciones, su léxico y su sintaxis, un residuo puramente idiomático es irreducible, y debe llevar todo el peso de la interpretación en la comunicación entre los inconscientes. El que sueña inventa su propia gramática.»

de los flujos descodificados y desterritorializados es el mismo que el realizado por la economía política y en la producción social, bajo la forma del trabajo abstracto subjetivo, y el realizado por el psicoanálisis y en la producción deseante, bajo la forma de libido abstracta subjetiva. Como dijo Marx, es en el capitalismo que la esencia se vuelve subjetiva, *actividad de producción en general,* y que el trabajo abstracto se vuelve algo real a partir del cual se pueden volver a interpretar todas las formaciones sociales precedentes desde el punto de vista de una descodificación o de un proceso de desterritorialización generalizados: «Así la abstracción más simple, que la economía moderna coloca en primera fila, y que expresa un fenómeno ancestral válido para todas las formas de sociedad, no aparece, sin embargo, como prácticamente verdadero en esta abstracción, más que en tanto que categoría de la sociedad más moderna.» Lo mismo ocurre con el deseo abstracto como libido, como esencia subjetiva. No es que se deba establecer un simple paralelismo entre la producción social capitalista y la producción deseante, o bien entre los flujos de capital- dinero y los flujos de mierda del deseo. La relación es mucho más estrecha: las máquinas deseantes no están más que en las máquinas sociales, de tal modo que la conjunción de los flujos descodificados en la máquina capitalista tiende a liberar las figuras libres de una libido subjetiva universal. En una palabra, el descubrimiento de una actividad de producción *en general y sin distinción,* tal como aparece en el capitalismo, es inseparablemente la del descubrimiento de la economía política y del psicoanálisis, más allá de los sistemas determinados de representación.

Lo cual no quiere decir, evidentemente, que hombre capitalista, o en el capitalismo, desee trabajar ni trabaje siguiendo su deseo. La identidad entre deseo y trabajo no es un mito, sino más bien la utopía activa por excelencia que designa el límite a franquear del capitalismo en la producción deseante. Más, ¿por qué, precisamente, la producción deseante está siempre en el límite opuesto del capitalismo? ¿Por qué el capitalismo, al mismo tiempo que descubre la esencia subjetiva del deseo y del trabajo —esencia común en tanto que actividad de producción en general— no cesa de alienarla de nuevo, y al punto, en una máquina represiva que separa la esencia en dos y la mantiene separada, trabajo abstracto por un lado, deseo abstracto por el otro: economía política *y* psicoanálisis, economía política y economía libidinal? Ahí podemos apreciar toda la extensión de la pertenencia del psicoanálisis al capitalismo. Pues, como hemos visto, el capitalismo tiene por límite los flujos descodificados de la producción deseante, pero no cesa de rechazarlos ligándolos en una axiomática que ocupa el lugar de los códigos. El capitalismo es inseparable del

movimiento de desterritorialización, pero conjura ese movimiento a través de re-territorializaciones facticias y artificiales. Se construye sobre las ruinas de las representaciones territorial y despótica, mítica y trágica, pero las restaura a su servicio y bajo otra forma, en calidad de imágenes del capital. Marx resume esto diciendo que la esencia subjetiva abstracta no es descubierta por el capitalismo más que para ser de nuevo encadenada, alienada, ya no, es cierto, en un elemento exterior e independiente como objetividad, sino en el mismo elemento subjetivo de la propiedad privada: «Antaño, el hombre era exterior a sí mismo, su estado era el de la alienación real; ahora, este estado se ha cambiado en acto de alienación, de desposesión.» En efecto, la forma de la propiedad privada condiciona la conjunción de los flujos descodificados, es decir, su axiomatización en un sistema en el que el flujo de los medios de producción, como propiedad de los capitalistas, se relaciona con el flujo de trabajo llamado libre, como «propiedad» de los trabajadores (de tal modo que las restricciones estatales sobre la materia o el contenido de la propiedad privada no afectan para nada esta forma). Todavía la forma de la propiedad privada constituye el centro de re-territorializaciones facticias del capitalismo. Ella es, por último, la que produce las imágenes que llenan el campo de inmanencia del capitalismo, «el» capitalista, «el» trabajador, etc. En otros términos, el capitalismo implica el desmoronamiento de las grandes representaciones objetivas determinadas, en provecho de la producción como esencia interior universal, pero no sale del mundo de la representación, tan sólo efectúa una vasta conversión de ese mundo confiriéndole la nueva forma de una representación subjetiva infinita[22].

Parece que nos alejamos de las preocupaciones del psicoanálisis y, sin embargo, nunca hemos estado tan cerca. Pues, también ahí, como hemos visto anteriormente, es en la interioridad de su movimiento que el capitalismo exige e instituye no sólo una axiomática social, sino una aplicación de esta axiomática a la familia privatizada. La representación nunca asegurará su propia conversión sin esta aplicación que la surca, la parte y la vuelca sobre sí misma. Entonces, el trabajo subjetivo abstracto tal como es representado en la propiedad privada tiene por correlato al Deseo subjetivo abstracto, tal como es representado en la familia privatizada. El psicoanálisis se encarga de este segundo término, y la economía política del primero. El psicoanálisis es la técnica de aplicación, cuya axiomática es la economía política. En una pala-

22. Foucault muestra que las «ciencias humanas» han hallado su principio en la producción y se han constituido sobre la quiebra de la representación, pero inmediatamente restauran un nuevo tipo de representación, como representación inconsciente *(Les Mots et les choses,* págs. 363-378).

bra, el psicoanálisis retira el segundo polo en el movimiento propio al capitalismo, que sustituye las grandes representaciones objetivas determinadas por la representación subjetiva infinita. Es preciso, en efecto, que el límite de los flujos descodificados de la producción deseante sea conjurado, desplazado, dos veces, una vez por la posición de límites inmanentes que el capitalismo no cesa de reproducir a una escala cada vez más amplia, la otra por el trazado de un límite interior que vuelca esta reproducción social en la reproducción familiar restringida. La ambigüedad del psicoanálisis con respecto al mito o a la tragedia se explica desde ese momento por lo siguiente: los deshace como representaciones objetivas y descubre en ellos las figuras de una libido subjetiva universal; pero los recobra y los promueve como representaciones subjetivas que elevan al infinito los contenidos míticos y trágicos. El psicoanálisis trata el mito y la tragedia, pero los trata *como* los sueños y fantasmas del hombre privado, *Homo familia* — en efecto, el sueño y el fantasma son al mito y a la tragedia lo que la propiedad privada es a la propiedad común. Lo que en el mito y la tragedia desempeña el papel de elemento objetivo es retomado, por tanto, y elevado por el psicoanálisis, pero como dimensión inconsciente de la representación subjetiva (el mito como *sueño* de la humanidad). Lo que estaba en calidad de elemento objetivo y público —la Tierra, el Déspota— ahora es recogido, pero como la expresión de una re-territorialización subjetiva y privada: Edipo es el déspota caído, desterrado, desterritorializado, pero se re-territorializa en el complejo de Edipo concebido como el papá-mamá-yo de cualquier hombre de hoy. El psicoanálisis y el complejo de Edipo recogen todas las creencias, todo lo que ha sido creído en todos los tiempos por la humanidad, pero para llevarlo al estado de una *denegación* que conserva la creencia sin creer en ella (no es más que un sueño...: la más severa piedad, hoy, ya no pregunta...). De ahí la doble impresión de que el psicoanálisis se opone a la mitología tanto como a los mitólogos y de que, al mismo tiempo, lleva el mito y la tragedia a las dimensiones de lo universal subjetivo: si Edipo mismo está «sin complejo», el complejo de Edipo está sin Edipo, al igual que el narcisismo sin Narciso[23]. Tal es la ambivalencia que atraviesa al psicoanálisis y que desborda el problema particular del mito y de la tragedia: con una mano deshace el sistema de las representaciones objetivas (el mito, la tragedia) en

23. Didier Anzieu, «Freud et la mythologie», *Incidences de la psychanalyse, n.*° 1, 1970, págs. 124 y 128: «Freud no concede ninguna especificidad al mito. Este punto es uno de los que más pesadamente han gravado las relaciones posteriores entre psicoanalistas y antropólogos... Freud realiza un verdadero desinflamiento... El artículo *Pour introduire le narcissisme* señala una etapa importante en la revisión de la teoría de las pulsiones y no contiene ninguna alusión al mito de Narciso.»

provecho de la esencia subjetiva concebida como producción deseante, y con la otra mano vierte esta producción en un sistema de representaciones subjetivas (el sueño, el fantasma, de los que el mito y la tragedia son presentados como desarrollos o proyecciones). Imágenes, nada más que imágenes. Lo que queda al final es un teatro íntimo y familiar, el teatro del hombre privado, que ya no es ni producción deseante ni representación objetiva. El inconsciente como escena. Todo un teatro colocado en lugar de la producción, y que la desfigura mucho más de lo que podían hacerlo la tragedia y el mito reducidos a sus únicos recursos antiguos.

Mito, tragedia, sueño, fantasma —y el mito y la tragedia reinterpretados en función del sueño y del fantasma—, ésa es la serie representativa que el psicoanálisis coloca en lugar de la línea de producción, producción social y deseante. Serie de teatro en lugar de la serie de producción. Pero, precisamente, ¿por qué la representación devenida subjetiva toma esta forma teatral («Entre el psicoanálisis y el teatro hay un vínculo misterioso...»)? Conocemos la respuesta eminentemente moderna de algunos recientes autores: el teatro extrae la estructura finita de la representación subjetiva infinita. Lo que significa extraer es algo complejo, puesto que la estructura no puede presentar más que su propia ausencia o representar algo no representado en la representación: pero se dice que es privilegio del teatro poner en escena esta causalidad metafórica y metonímica que señala a la vez la presencia y la ausencia de la estructura en sus efectos. André Green, en el mismo momento en que pone en duda la suficiencia de la estructura, no lo hace más que en nombre de un teatro necesario para la actualización de ésta, desempeñando un papel de revelador, lugar por el que se vuelve visible[24]. Octave Mannoni, en su bello análisis del fenómeno de la creencia, toma igualmente el modelo del teatro para mostrar cómo la negación de creencia implica de hecho una transformación de la creencia, bajo el efecto de una estructura que el teatro encarna o pone en escena[25]. Debemos comprender que la representación, cuando deja de ser objetiva, cuando se vuelve subjetiva infinita, es decir, imaginaria, pierde efectivamente toda consistencia, a menos que remita a una estructura que determine además el lugar

24. André Green llega muy lejos en el análisis de las relaciones representación-teatro-estructura-inconsciente: *Un oeil en trop,* Ed. de Minuit, 1969, Prólogo (principalmente pág. 43, sobre «la representación de lo no-representado en la representación»). No obstante, la crítica que Green hace a la estructura no la realiza en nombre de la producción, sino en nombre de la representación e invoca la necesidad de factores extraestructurales que tan sólo deben revelar la estructura, y revelarla como edípica.

25. Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène,* Ed. du Seuil, 1969, caps. I y VII (trad. cast. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1979).

y las funciones del sujeto de la representación, de los objetos representados como imágenes, y las relaciones formales entre ellos. Simbólico ya no designa, entonces, la relación de la representación con una objetividad como elemento, sino los elementos últimos de la representación subjetiva, puros significantes, puros representantes no representados en que a la vez se originan los sujetos, los objetos y sus relaciones. La estructura designa así el inconsciente de la representación subjetiva. La serie de esta representación se presenta ahora: representación subjetiva infinita (imaginaria) —representación teatral— representación estructural. Precisamente porque se supone que el teatro pone en escena la estructura latente, como encarnando sus elementos y relaciones, es apto para revelar la universalidad de esta estructura, incluso en las representaciones objetivas que recupera y reinterpreta en función de los representantes ocultos, de sus migraciones y relaciones variables. Se reúnen, se recogen todas las creencias en nombre de una estructura del inconsciente: todavía somos piadosos. En todas partes, el gran juego del significante simbólico que se encarna en los significados de lo imaginario — Edipo como metáfora universal.

¿Por qué el teatro? ¡Qué extraño es este inconsciente de teatro y cartón piedra! El teatro tomado como modelo de la producción. Incluso en Althusser asistimos a la siguiente operación: el descubrimiento de la producción social como «máquina» o «maquinaria», irreductible al mundo de la representación objetiva (*Vorstellung*); pero en seguida la reducción de la máquina a la estructura, la identificación de la producción con una representación estructural y teatral (*Darstellung*)[26]. Ahora bien, lo mismo es en la producción deseante como en la producción social: cada vez que la producción, en lugar de ser captada en su originalidad, en su realidad, se halla así *volcada, proyectada,* en un espacio de representación, ya no puede tener valor más que para su propia ausencia y aparece como una carencia en ese espacio. En busca de la estructura en psicoanálisis, Mustafa Safuan puede presentarla como una «contribución a una teoría de la carencia». Es en la estructura que se realiza la soldadura del deseo con lo imposible, y que la carencia define como castración. Desde la estructura se eleva el canto más austero en honor de la castración: sí, sí, por la castración entramos en el orden del deseo — desde que la producción deseante se ha instalado en el espacio de una representación que no la deja subsistir más que como ausencia y carencia de sí misma. Se impone a las máquinas deseantes una *unidad estructural* que las reúne en un conjunto molar; se refieren los objetos parciales a una totalidad que no puede aparecer más que como eso

26. Louis Althusser, *Lire le Capital,* II, págs. 170-177 (sobre la estructura como presencia-ausencia).

de lo que aquellos carecen, y lo que carece a sí mismo careciéndoles a ellos (el gran Significante «simbolizable por la inherencia de un — 1 al conjunto de los significantes») ¿Hasta dónde llegaremos en el desarrollo de una carencia de la carencia que atraviesa la estructura? Eso es la operación estructural: dispone la carencia en el conjunto molar. Entonces, el límite de la producción deseante — el límite que separa los conjuntos molares y sus elementos moleculares, las representaciones objetivas y las máquinas del deseo — está ahora por completo desplazado. Ya no pasa más que por el conjunto molar mismo en tanto que lo abre el surco de la castración. Las operaciones formales de la estructura son las de la extrapolación, de la aplicación, de la biunivocización que proyectan el conjunto social de partida en un conjunto familiar de llegada, la relación familiar convertida en «metafórica de todas las demás» e impidiendo a los elementos productivos moleculares seguir su propia línea de fuga. Cuando Green busca las razones que fundamentan la afinidad del psicoanálisis con la representación teatral y la estructura que vuelve visible, asigna dos particularmente sorprendentes: que el teatro eleva la relación familiar al estado de relación estructural metafórica universal, de donde se originan el juego y el lugar imaginarios de las personas; y, a la inversa, rechaza a los bastidores el juego y el funcionamiento de las máquinas, detrás de un límite vuelto infranqueable (exactamente igual que en el fantasma, las máquinas están ahí, pero *detrás del muro).* En una palabra, el límite desplazado ya no pasa entre la representación objetiva y la producción deseante, sino entre los dos polos de la representación subjetiva, como representación imaginaria infinita y representación estructural finita. Desde ese momento se pueden oponer esos dos aspectos, las variaciones imaginarias que tienden hacia la noche de lo indeterminado o de lo indiferenciado y el invariante simbólico que traza la vía de las diferenciaciones: encontramos lo mismo tanto en una parte como en otra, según una regla de relación inversa, o de *double bind.* Toda la producción conducida al doble atolladero de la representación subjetiva. Siempre podemos volver a enviar a Edipo a lo imaginario, lo recobramos más fuerte y más entero, más faltante y triunfante por el hecho de que falta, lo recobramos todo entero en la castración simbólica. Y, por supuesto, la estructura no nos proporciona ningún medio para escapar al familiarismo; por el contrario, agarrota, da a la familia un valor metafórico universal en el mismo instante en que pierde sus valores literales objetivos. El psicoanálisis confiesa su ambición: tomar el relevo de la familia desfalleciente, reemplazar el lecho familiar hecho migajas por el diván psicoanalítico, hacer que la «situación analítica» sea *incestuosa en su esencia,*

que sea prueba o garantía de sí misma y valga por la Realidad[27]. A fin de cuentas se trata de esto, como nos lo muestra Octave Mannoni: ¿cómo puede continuar la creencia después del repudio, cómo podemos continuar siendo piadosos? Hemos repudiado y perdido todas nuestras creencias que pasaban por las representaciones objetivas. La tierra está muerta, el desierto crece: el viejo padre está muerto, el padre territorial, también el hijo, el Edipo déspota. Estamos solos con nuestra mala conciencia y nuestro aburrimiento, nuestra vida en la que nada sucede; nada más que imágenes que giran en la representación subjetiva infinita. Sin embargo, recobramos la fuerza de creer en esas imágenes, desde el fondo de una estructura que regula nuestras relaciones con ellas y nuestras identificaciones como otros tantos efectos de un significante simbólico. La «buena identificación»... Todos nosotros somos Cheri-Bibi en el teatro gritando ante Edipo: ¡ése es un tipo de mi clase, ése es un tipo de mi clase! Todo es retomado, el mito de la tierra, la tragedia del déspota, en calidad de sombras proyectadas en un teatro. Las grandes territorialidades se han desmoronado, pero la estructura produce todas las re-territorializaciones subjetivas y privadas. ¡Qué perversa operación, el psicoanálisis, en el que culmina este neo-idealismo, este culto restaurado de la castración, esta ideología de la carencia: *la representación antropomórfico del sexo!* En verdad, no saben lo que hacen, ni a qué mecanismo de represión sirven, pues sus intenciones a menudo son progresistas. Pero nadie en la actualidad puede entrar en el despacho de un analista sin saber al menos que de antemano todo se ha *representado*: Edipo y la castración, lo imaginario y lo simbólico, la gran lección de la insuficiencia de ser o de desasimiento... El psicoanálisis como gadget, Edipo como re-territorialización, como repoblación del hombre moderno en el «peñasco» de la castración.

Totalmente distinta era la vía trazada por Lacan. No se contenta, como ardilla analítica, con girar en la rueda de lo imaginario y lo simbólico, de lo imaginario edípico y la estructura edipizante, de la identidad imaginaria de las personas y la unidad estructural de las máquinas, chocando en todas partes con los atolladeros de una representación molar que la familia cierra sobre sí misma. ¿Para qué sirve pasar de lo dual imaginario al tercero (o cuarto) simbólico, sí éste es bi-univocizante mientras que aquél es bi- univocizado? Las máquinas deseantes en tanto que objetos parciales sufren dos totalizaciones, una cuando el socius les confiere una unidad estructural bajo un significante simbólico que actúa como ausencia y carencia en un conjunto de partida, la otra cuando la familia les impone una unidad personal con significados

27. Serge Leclaire, *Démasquer le réel,* Ed. du Seuil, 1971, págs. 28-31.

imaginarios que distribuyen, que «vacuolizan» la carencia en un conjunto de llegada: dos raptos de máquinas, en tanto que la estructura introduce su articulación, en tanto que los padres introducen sus dedos. Remontarse de las imágenes a la estructura tendría poca importancia y no nos permitiría salir de la representación, *si la estructura no tuviese un reverso* que es como la producción real del deseo. Este reverso es la «inorganización real» de los elementos moleculares: objetos parciales que entran en síntesis o interacciones indirectas, puesto que no son parciales en el sentido de partes extensivas, sino más bien «parciales»* como las intensidades bajo las que una materia llena siempre el espacio en diversos grados (el ojo, la boca, el ano como grados de materia); puras multiplicidades positivas en las que todo es posible, sin exclusiva ni negación, síntesis operando sin plan, en las que las conexiones son transversales, las disyunciones inclusas, las conjunciones polívocas, indiferentes a su soporte, puesto que esa materia que precisamente les sirve de soporte no está especificada bajo ninguna unidad estructural ni personal, sino que aparece como el cuerpo sin órganos que llena el espacio cada vez que una intensidad lo llena; signos del deseo que componen una cadena significante, pero que ellos mismos no son significantes, no responden a las reglas de un juego de ajedrez lingüístico, sino a los sorteos de un juego de lotería en los que saldrían ora una palabra, ora un dibujo, ora una cosa o un fragmento de algo, dependiendo unos de otros tan sólo por el orden de los sorteos al azar y manteniéndose juntos tan sólo por la ausencia de lazos (enlaces no localizables), no poseyendo más estatuto que ser elementos dispersos de máquinas deseantes asimismo dispersas[28]. Lacan descubre todo este reverso de la estructura, con el «a» como

* Para entender mejor el significado tengamos en cuenta que, en castellano, el autónimo de los primeros parciales sería completo, el de éste entre comillas sería imparcial, objetivo... (N. del T.)

28. Jacques Lacan, *Ecrits,* págs. 657-659. Serge Leclaire ha intentado definir de un modo profundo, y en esta perspectiva, el reverso de la estructura como «puro ser de deseo» («La Realité du désir», en *Sexualité humaine,* págs. 242-249). Ve allí una multiplicidad de singularidades pre-personales o de elementos cualesquiera que se definen precisamente por la ausencia de lazo. Pero esta ausencia de lazo y de sentido es positiva, «constituye la fuerza específica de coherencia de este conjunto». Por supuesto, siempre podemos volver a establecer sentido y lazo, aunque sea intercalando fragmentos que se suponen olvidados: incluso es la función de Edipo. Pero, *«si el análisis vuelve a hallar el lazo entre dos elementos, ello es un signo de que no son los términos últimos, irreductibles del inconsciente»*. Se observará que Leclaire utiliza aquí el criterio exacto de la distinción real en Spinoza y Leibniz: los elementos últimos (atributos infinitos) son atribuibles a Dios, ya que no dependen unos de otros y no soportan entre sí ninguna relación de oposición ni de contradicción. La ausencia de todo lazo o vínculo directo garantiza la comunidad de su pertenencia a la sustancia divina. Del mismo modo que en los objetos parciales y el cuerpo sin órganos: el cuerpo sin órganos es la substancia misma y los objetos parciales son sus atributos o elementos últimos.

máquina y el «A» como sexo no humano: esquizofrenizar el campo analítico en lugar de edipizar el campo psicótico.

La estructura sale ahí según planos de consistencia o de estructuración, líneas de selección, que corresponden a los grandes conjuntos estadísticos o formaciones molares, que determinan enlaces y vuelcan la producción en la representación: las disyunciones se vuelven exclusivas (y las conexiones, globales, y las conjunciones bi-unívocas), al mismo tiempo que el soporte se halla especificado bajo una unidad estructural y los signos se vuelven ellos mismos significantes bajo la acción de un símbolo despótico que los totaliza en nombre de su propia ausencia o de su propia retirada. Pues-ahí-sí-en efecto: la producción de deseo no puede ser *representada* más que en función de un signo extrapolado que reúne todos sus elementos en un conjunto y él mismo no forma parte de ese conjunto. Ahí, la ausencia de lazo aparece necesariamente como una ausencia y ya no como una fuerza positiva. El deseo se ve necesariamente relacionado con un término que falta, cuya misma esencia radica en faltar. Los signos del deseo, al no ser significantes, no lo devienen en la representación más que en función de un significante de la ausencia o de la carencia. La estructura no se forma y no aparece más que en función del término simbólico definido como carencia. El gran Otro como sexo no humano da lugar, en la representación, a un significante del gran Otro como término siempre careciente, sexo demasiado humano, falo de la castración molar[29]. Pero ahí también el planteamiento de Lacan adquiere toda su complejidad: pues, con toda seguridad, no cierra en el inconsciente una estructura edípica. Muestra, el contrario, que Edipo es imaginario, nada más que una imagen, un mito; y que esta o estas imágenes son producidas por una estructura edipizante; y que esta estructura sólo actúa en tanto que reproduce el elemento de la castración que no es imaginario, sino simbólico. Estos son los tres grandes planos de estructuración que corresponden a los conjuntos molares: Edipo como re-territorialización imaginaria del hombre privado, producida en las condiciones estructurales del capitalismo, en tanto que éste reproduce

29. Lacan, *Ecrits,* pág. 819 («Si faltase este significante, todos los demás no significarían nada...»). Serge Leclaire muestra cómo la estructura se organiza alrededor de un término faltante, o más bien de un significante de la carencia o de la falta: «Es el significante electivo de la ausencia de lazo, el falo, el que volvemos a hallar en el privilegio único de su relación con la esencia de la carencia, emblema de la diferencia por excelencia, irreductible, la de los sexos... Si el hombre puede hablar es debido a que en un punto del sistema del lenguaje hay una garantía de la irreductibilidad de la carencia: el significante fálico...» *(La Réalité du désir,* pág. 251). ¡Qué raro es todo esto!...

y resucita el arcaísmo del símbolo imperial o del déspota desaparecido. Los tres son necesarios a la vez: precisamente para conducir a Edipo al punto de su autocrítica. Conducir a Edipo a ese punto es la tarea emprendida por Lacan. (Igualmente, Elisabeth Roudinesco ha visto claramente que, en Lacan, la hipótesis de un inconsciente-lenguaje no encierra al inconsciente en una estructura lingüística, sino que lleva la lingüística a su punto de autocrítica, mostrando cómo la organización estructural de los significantes depende aún de un gran Significante despótico que actúa como arcaísmo)[30]. ¿Qué es el punto de autocrítica? Es aquél donde la estructura, más allá de las imágenes que la llenan y de lo simbólico que la condiciona en la representación, descubre su reverso como un principio positivo de no-consistencia que la disuelve: donde el deseo es vertido en el orden de la producción, referido a sus elementos moleculares y donde no carece de nada, ya que se define como *ser objeto natural y sensible,* al mismo tiempo que lo real se define como *ser objetivo del deseo.* Pues el inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo. No es huérfano en el sentido en que el nombre del padre designaría una ausencia, sino en el sentido en que se produce a sí mismo en todo lugar donde los nombres de la historia designan intensidades presentes («el mar de los nombres propios»). No es figurativo, pues su *figural* es abstracto, la figura-esquizia. No es estructural ni simbólico, pues su realidad es la de lo Real en su producción, en su inorganización misma. No es representativo, sino tan sólo maquínico y productivo.

Destruir, destruir: la tarea del esquizoanálisis pasa por la destrucción, toda una limpieza, todo un raspado del inconsciente. Destruir Edipo, la ilusión del yo, el fantoche del super-yo, la culpabilidad, la ley, la castración... No se trata de piadosas destrucciones tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente neutralidad del analista. Pues ésas serían destrucciones al modo de Hegel: maneras de conservar. ¿Cómo no hará reír la famosa neutralidad? ¿Y lo que el psicoanálisis llama, se atreve a llamar, desaparición o disolución de Edipo? Se nos dice que Edipo es indispensable, fuente de toda diferenciación posible, y que nos salva de la madre terrible indiferenciada. Pero esta madre terrible, la esfinge, también forma parte de Edipo: su indiferenciación no es más que el reverso de las diferenciaciones exclusivas que Edipo crea, ella misma es creada por Edipo: Edipo funciona necesariamente bajo la forma de este doble

30. Elisabeth Roudinesco, «L'Action d'une métaphore», *La Pensée,* febrero de 1972 (cf. en los *Ecrits,* pág. 821, la manera como Lacan pone por encima del «símbolo cero», tomado en su sentido lingüístico, la idea de un «significante de la falta (carencia) de este símbolo»).

atolladero. Se nos dice que Edipo a su vez debe ser superado y que lo es por la castración, la latencia, la desexualización y la sublimación. Pero la castración ¿qué es, sino Edipo elevado a la n potencia, Edipo vuelto simbólico y mucho más virulento? Y la latencia, esta pura fábula, ¿qué es, sino el silencio impuesto a las máquinas deseantes para que Edipo pueda desarrollarse, fortificarse en nosotros, acumular su esperma venenoso, el tiempo para volverse capaz de propagarse, de pasar a nuestros hijos futuros? Y, a su vez, la eliminación de la angustia de castración, la desexualización y la sublimación, ¿qué son, sino la divina aceptación, la resignación infinita de la mala conciencia, que para la mujer consiste en «cambiar su deseo de pene en deseo del hombre y del hijo» y para el hombre en asumir su actitud pasiva y en «inclinarse ante un sustituto del padre»?[31] Hemos «salido» tanto de Edipo que nos convertimos en su ejemplo viviente, un cartel, un teorema en acto, para así hacer entrar en él a nuestros hijos: hemos evolucionado en Edipo, nos hemos estructurado en Edipo, bajo el ojo neutro y benevolente del sustituto, hemos aprendido la canción de la castración, la carencia-de-ser-que-es-la-vida, «sí, por la castración / accedemos / al Deeeeeseo...». Lo que se llama la desaparición de Edipo, es Edipo convertido en una idea. Sólo hay la idea para inyectar el veneno. Edipo debe convertirse en una idea para que, cada vez, broten sus brazos y sus piernas, sus labios y su bigote: «Al revivir a los muertos reminiscentes, tu yo se convierte en una especie de teorema mineral que constantemente demuestra la vanidad de la vida»[32]. Hemos sido triangulados en Edipo y triangularemos en él. De la familia a la pareja, de la pareja a la familia. En verdad, la neutralidad condescendiente del analista es muy limitada: cesa desde el momento que dejamos de responderle papá-mamá. Cesa desde que introducimos una maquinita deseante, el magnetófono en la consulta del analista, cesa desde el momento en que se hace pasar un flujo que no se deja marcar con el tampón de Edipo, la marca del triángulo (se nos dice que tenemos la libido demasiado viscosa, o demasiado líquida, contraindicaciones para el análisis). Cuando Fromm denuncia la existencia de una burocracia psicoanalítica, todavía no va suficientemente lejos, ya que no ve cual es el tampón de esta burocracia, y además no basta con una apelación a lo preedípico para escapar de él: lo preedípico, al igual que lo postedípico, todavía es un modo de llevar a Edipo toda la producción deseante — lo anedípico. Cuando Reich denuncia el modo como el psicoanálisis se pone al servicio de la represión social, todavía no va suficientemente lejos, ya que no ve que el vínculo del psicoanálisis con el capitalismo no es tan

31. Freud, *Analyse terminée et analyse interminable,* págs. 36-37.
32. Henry Miller, *Hamlet,* pág. 156.

sólo ideológico, sino mucho más estrecho, más íntimo; ya que el psicoanálisis depende directamente de un mecanismo económico (de donde sus relaciones con el dinero) por el que los flujos descodificados del deseo, tal como están presos en la axiomática del capitalismo, necesariamente deben ser volcados en un campo familiar en el que se efectúa la aplicación de esta axiomática: Edipo como última palabra del consumo capitalista, chupetear papá-mamá, hacerse triangular y marcar por el tampón en el diván, «luego es...». No menos que el aparato militar o burocrático, el psicoanálisis es un mecanismo de absorción de la plusvalía, y no lo es desde fuera, ya que su forma y su finalidad misma están marcadas por esta función social. No es el perverso, ni siquiera el autista, el que escapa al psicoanálisis, más bien podemos decir que todo el psicoanálisis es una gigantesca perversión, una droga, un corte radical con la realidad, empezando por la realidad del deseo, un narcisismo, un autismo monstruoso: el autismo propio y la perversión intrínseca de la máquina del capital. En el límite, el psicoanálisis ya no se mide con ninguna realidad, ya no se abre a ningún exterior, se convierte él mismo en la prueba de la realidad y en la garantía de su propia prueba, la realidad como carencia a la que se lleva lo exterior y lo interior, la partida y la llegada: el psicoanálisis *index sui,* sin más *referencia* que él mismo o la «situación analítica».

El psicoanálisis dice que la representación inconsciente nunca puede ser captada independientemente de las deformaciones, disfraces o desplazamientos que sufre. Por tanto, la representación inconsciente comprende esencialmente, en virtud de su *ley,* un representado desplazado con respecto a una instancia en perpetuo desplazamiento. Pero de ello se extraen dos conclusiones ilegítimas: que se pueda descubrir esa instancia a partir del representado desplazado; y, ello, porque esta instancia pertenezca a la representación, en calidad de representante no representado, o de carencia «que mana en lo demasiado-lleno de una representación». Ocurre que el desplazamiento remite a movimientos muy diferentes: ora se trata del movimiento por el que la producción deseante no cesa de franquear el límite, de desterritorializarse, de hacer huir sus flujos, de pasar el umbral de la representación; ora se trata, al contrario, del movimiento por el que el límite mismo es desplazado y pasa, ahora, al interior de la representación que opera las re-territorializaciones artificiales del deseo. Ahora bien, si podemos deducir del desplazado el desplazante, es tan sólo en el segundo sentido, en el que la representación molar se organiza alrededor de un representante que desplaza al representado. Pero no, en verdad, en el primer sentido, en el que los elementos no cesan de pasar a través de las mallas. Hemos visto en esta perspectiva cómo la ley de la representación desnaturalizaba

las fuerzas productivas del inconsciente y en su estructura misma inducía una falsa imagen que cogía al deseo en su trampa (imposibilidad de deducir de lo prohibido lo que está realmente prohibido). Sí, Edipo es el representado desplazado; sí, la castración es el representante, el desplazante, el significante — pero nada de todo esto constituye un material inconsciente, ni concierne a las producciones del inconsciente. Todo ello está más bien en el cruzamiento de dos operaciones de captura, aquélla en que la producción social represiva se hace reemplazar por creencias, aquélla en la que la producción deseante reprimida se halla reemplazada por representaciones. En verdad, no es el psicoanálisis quien nos hace creer: preguntamos, volvemos a preguntar por Edipo y la castración, y estas demandas vienen de otra parte, más profunda. Pero el psicoanálisis ha encontrado el medio siguiente, y cumple la siguiente función: hacer sobrevivir las creencias incluso después del repudio, hacer creer a los que ya no creen en nada..., rehacerles una territorialidad privada, un Urstaat privado, un capital privado (el sueño como capital, decía Freud...). Por ello, el esquizoanálisis debe entregarse con todas sus fuerzas a las destrucciones necesarias. Destruir creencias y representaciones, escenas de teatro. Nunca habrá para esta tarea actividad demasiado malévola. Hacer estallar a Edipo y la castración, intervenir brutalmente, cada vez que un sujeto entona el canto del mito o los versos de la tragedia, llevarlo siempre a *la fábrica.* Como dice Charlus, «¡pero te importa un bledo tu abuela, eh, golfilla!». Edipo y la castración no son más que formaciones reactivas, resistencias, bloqueos y corazas, cuya destrucción llega demasido lentamente. Reich presiente un principio fundamental del esquizoanálisis cuando dice que la destrucción de las resistencias no debe esperar al descubrimiento del material[33]. Pero es por una razón mucho más radical que la que él pensaba: ocurre que no hay material inconsciente, de tal modo que el esquizoanálisis no tiene que interpretar nada. No hay más que resistencias, y además máquinas, máquinas deseantes. Edipo es un resistencia; si hemos podido hablar del carácter intrínsecamente perverso del psicoanálisis es a causa de que la perversión en general es la re-territorialización de los flujos de deseo, cuyas máquinas, al contrario, son los índices de producción desterritorializada. El psicoanálisis re-territorializa en el diván, en la representación de Edipo y de la castración. El esquizoanálisis, por el contrario, debe desgajar los flujos desterritorializados del deseo, en los elementos moleculares de la producción deseante. Recordemos la regla práctica enunciada por Leclaire, la regla del derecho al sinsentido como a la ausencia de lazo... (Pero, ¿por qué no

33. Reich, *La Fonction de l'orgasme,* págs. 137-139. Y *L'Analyse caractérielle,* tr. fr. Payot (ambos traducidos al castellano en Ed. Paidós, 1981).

ver, a continuación, en esta extrema dispersión, máquinas dispersas en toda máquina, una pura «ficción» que debe dar lugar a la Realidad definida como carencia, Edipo o castración llegados de nuevo al galope, al mismo tiempo que se vuelca la ausencia de lazo en un «significante» de la ausencia encargado de representarla, de ligarla a ella misma y de hacernos volver a pasar de un polo a otro del desplazamiento? Se vuelve a caer en el agujero molar pretendiendo desenmascarar lo real).

Lo que lo complica todo es que la producción deseante necesita ser inducida a partir de la representación, necesita ser descubierta a lo largo de sus puntos de fuga. Los flujos descodificados del deseo forman la energía libre (libido) de las máquinas deseantes. Las máquinas deseantes se dibujan y despuntan en una tangente de desterritorialización que atraviesa los medios representativos y se extiende a lo largo del cuerpo sin órganos. Partir, huir, pero haciendo huir... Las propias máquinas deseantes son los flujos-esquizias o los cortes-flujos que cortan y corren a la vez sobre el cuerpo sin órganos: no la gran herida representada en la castración, sino las mil pequeñas conexiones, disyunciones, conjunciones, por las que cada máquina produce un flujo con respecto a otra que lo corta, y corta un flujo que otra produce. Más, ¿cómo podrían dejar de ser volcados estos flujos descodificados y desterritorializados de la producción deseante en una territorialidad representativa cualquiera, cómo dejarían de formarla aún, aunque fuese en el cuerpo sin órganos como soporte indiferente de una última representación? Incluso los que saben «partir», los que hacen del partir algo tan natural como nacer y morir, los que se sumergen en busca del sexo no humano, Lawrence, Miller, levantan a lo lejos en algún lugar una territorialidad que todavía forma una representación antropomórfica y fálica, el Oriente, Méjico o el Perú. Incluso el paseo o el viaje del esquizo no efectúan grandes desterritorializaciones sin tomar circuitos territoriales: el andar a trompicones de Molloy y de su bicicleta conserva la habitación de la madre como residuo de fin; las espirales vacilantes del Innombrable mantienen como centro incierto a la torre familiar en la que continúa girando y pisoteando a los suyos; la serie infinita de los parques yuxtapuestos e ilocalizables de Watt todavía tienen una referencia de la casa de Monsieur Knott, única capaz de «empujar el alma afuera», pero también de recordarla en su lugar. Todos nosotros somos perritos, necesitamos circuitos y ser paseados. Incluso los que mejor saben desconectarse, desengancharse, entran en conexiones de máquinas deseantes que reforman pequeñas tierras. Incluso los grandes desterritorializados de Gisela Pankow se ven llevados a descubrir, bajo las raíces del árbol fuera de la tierra que atraviesa su cuerpo sin órganos, la imagen de un

castillo de la familia[34]. Anteriormente distinguíamos dos polos del delirio, la línea de fuga molecular esquizofrénica y la catexis molar paranoica; pero también el polo perverso se opone al polo esquizofrénico, del mismo modo que la reconstitución de territorialidades se opone al movimiento de desterritorialización. Y si la perversión en el sentido más estricto efectúa un determinado tipo muy particular de re-territorialización en el artificio, la perversión en el sentido amplio comprende todos sus tipos, no sólo los artificiales, sino los exóticos, los arcaicos, los residuales, los privados, etc.: así Edipo y el psicoanálisis como perversión. Incluso las máquinas esquizofrénicas de Raymond Roussel se convierten en máquinas perversas de un teatro que representa África. En una palabra, no hay desterritorialización de los flujos de deseo esquizofrénico que no venga acompañada de re-territorializaciones globales o locales, que siempre reforman playas de representación. Además, no podemos evaluar la fuerza y la obstinación de una desterritorialización más que a través de los tipos de re-territorialización que la representan; una es el reverso de la otra. Nuestros amores son complejos de desterritorialización y de re-territorialización. Lo que amamos siempre es un cierto mulato, una cierta mulata. Nunca podemos captar a la desterritorialización en sí misma, no captamos más que sus índices con respecto a las representaciones territoriales. Sea el ejemplo del sueño: sí, el sueño es edípico, no debemos sorprendernos, ya que es una re-territorialización perversa con respecto a la desterritorialización de la pesadilla del dormir. Pero, *¿por qué volver al sueño,* por qué convertirlo en el camino real del deseo y del inconsciente, cuando, en verdad, es la manifestación de un super-yo, de un yo superpoderoso y superarcaizado (¿la Urszene del Urstaat?)? Y sin embargo, en el seno del mismo sueño, como del fantasma y del delirio, funcionan máquinas en tanto que índices de desterritorialización. En el sueño siempre hay máquinas dotadas de la extraña propiedad de pasar de mano en mano, de huir y de hacer correr, de llevar y de ser llevadas. El avión del coito parental, el coche del padre, la máquina de coser de la abuela, la bicicleta del hermanito, todos los objetos de vuelo y robo..., la máquina siempre es infernal en el sueño de familia. Introduce cortes y flujos que impiden que el sueño se encierre en su escena y se sistematice en su representación. Hace valer un factor irreductible de sin- sentido que se desarrollará en otra parte y en el exterior, en las conjunciones de lo real en tanto que tal. El psicoanálisis no da buena cuenta de ello, por su obstinación edípica; ocurre que se re-territorializa en las personas y los medios, pero se desterritorializa en las máquinas. ¿Es el padre

34. Gisela Pankow, *L'Homme et sa psychose,* 1969, págs. 68-72. Y sobre el papel de la casa, «La Dynamique de l'espace et le temps vécu», en *Critique,* febrero de 1972.

de Schreber el que actúa por mediación de las máquinas, o bien, al contrario, las máquinas funcionan por mediación del padre? *El psicoanálisis se fija en los representantes imaginarios y estructurales de re-territorialización, mientras que el esquizoanálisis sigue los índices maquínicos de desterritorialización.* Siempre la oposición entre el neurótico en el diván, como tierra última y estéril, última colonia agotada, con el esquizo de paseo en un circuito desterritorializado.

Extracto de Michel Cournot sobre Chaplin que nos permite comprender claramente lo que es la risa esquizofrénica, la línea de fuga o de penetración esquizofrénicas y el proceso como desterritorialización, con sus índices maquínicos: «En el momento que hace que caiga por segunda vez la plancha sobre su cabeza —gesto psicótico—, Charles Chaplin provoca la risa del espectador. Sí, ¿pero de qué risa se trata? ¿De qué espectador? Por ejemplo, ya no se plantea la cuestión de saber, en ese momento del film, si el espectador debe ver venir el accidente o si debe sorprenderle. Todo ocurre como si el espectador, en aquel momento, ya no estuviese en su butaca, ya no estuviese en la situación de observar las cosas. Una especie de gimnasia perceptiva lo ha llevado, poco a poco, no a identificarse con el personaje de *Tiempos modernos,* sino a experimentar de forma inmediata la resistencia de los acontecimientos que acompañan a este personaje, a las mismas sorpresas, los mismos presentimientos, las mismas costumbres de aquél. De ese modo, la célebre *máquina de comer,* que en cierto sentido, por su desmesura, es extraña al film (Chaplin la había inventado veintidós años antes que el film), no es más que el ejercicio formal, absoluto, que prepara la conducta, también psicótica, del obrero aprisionado en la máquina, del que sólo la cabeza invertida sobresale y que se hace servir el almuerzo por Chaplin, puesto que es la hora. Si la risa es una reacción que toma ciertos circuitos, podemos decir que Charles Chaplin, a medida que avanzan las secuencias, *desplaza* progresivamente las reacciones, las hace retroceder, nivel por nivel, hasta el momento en que el espectador ya no es dueño de sus circuitos y tiende a tomar espontáneamente o bien un camino más corto, que no es practicable, que está obstruido, o bien un camino explícitamente anunciado que no lleva a ninguna parte. Después de haber suprimido al espectador en tanto que tal, Chaplin desnaturaliza la risa, y ésta se convierte en otros tantos *cortocircuitos de una mecánica desconectada.* A veces se habla del pesimismo de *Tiempos modernos* y del optimismo de la imagen final. Ninguno de estos términos es adecuado a este film. Charles Chaplin, en *Tiempos modernos,* dibuja más bien, *a una escala más pequeña,* con un simple trazo, el diseño de varias manifestaciones opresivas. Fundamentales. El personaje principal, papel desempeñado por Chaplin, no tiene por qué ser activo o pasivo, consen-

tidor o refractario, ya que es la punta del lápiz que traza el dibujo, es el trazo mismo... Por ello, la imagen final está desprovista de optimismo. Después de esa constatación no sabemos qué puede pintar ahí el optimismo. Ese hombre y esa mujer vistos de espaldas, completamente negros, cuyas sombras no son proyectadas por ningún sol, no avanzan hacia nada. Los postes sin hilos que bordean la carretera por la izquierda, los árboles sin hojas que la bordean por la derecha no se juntan en el horizonte. No hay horizonte. Las colinas peladas del fondo no forman más que una raya confundida con el vacío que las domina. Ese hombre y esa mujer ya no están vivos, eso salta a la vista. Tampoco es pesimista. Lo que debía suceder ha sucedido. No se han matado. No han sido abatidos por la policía. No hay por qué ir a buscar la excusa de un accidente. Charles Chaplin no insistió. Fue aprisa, como de costumbre. Trazó el dibujo»[35].

En su tarea destructiva, el esquizoanálisis debe proceder del modo más rápido posible, pero además no puede proceder más que con gran paciencia, gran prudencia, deshaciendo sucesivamente las territorialidades y re- territorializaciones representativas por las que un sujeto pasa en su historia individual. Pues hay varias capas, varios planos de resistencia llegados de dentro o impuestos desde fuera. La esquizofrenia como proceso, la desterritorialización como proceso es inseparable de las estasis que la interrumpen, o bien la exasperan, o bien la hacen girar en redondo, y la re-territorializan en neurosis, en perversión, en psicosis. Hasta el punto que el proceso no puede liberarse, proseguir y realizarse más que en la medida en que es capaz de crear — ¿qué, pues? una tierra nueva. Es preciso en cada caso volver a pasar por las tierras viejas, estudiar su naturaleza, su densidad, buscar cómo se agrupan en cada una los índices maquínicos que permiten sobrepasarla. Tierras familiares edípicas de la neurosis, tierras artificiales de la perversión, tierras asilares de la psicosis, ¿cómo volver a conquistar en ellas cada vez el proceso, volver a empezar constantemente el viaje? *La Recherche du temps perdu* como gran empresa del esquizoanálisis: todos los planos están atravesados hasta su línea de fuga molecular, penetración esquizofrénica; así en el beso durante el cual el rostro de Albertine salta de un plano de consistencia a otro para deshacerse, por último, en una nebulosa de moléculas. El lector siempre corre el riesgo de detenerse en determinado plano y decir sí, aquí es donde Proust se explica. Sin embargo, el narrador-araña no cesa de deshacer telas y planos, de volver a iniciar el viaje, de espiar los signos o los índices que funcionan como máquinas y le permitirán ir más lejos. Este movimiento es el humor, el humor

35. Michel Cournot, en *Le Nouvel Observateur,* 1 de noviembre de 1971.

negro. El narrador no se instala en las tierras familiares y neuróticas de Edipo, allí donde se establecen las conexiones globales y personales, no permanece en ellas, las atraviesa, las profana, las perfora, incluso liquida a su abuela con una máquina de atar los zapatos. Las tierras perversas de la homosexualidad allí donde se establecen las disyunciones exclusivas de las mujeres con las mujeres, de los hombres con los hombres, estallan igualmente en función de los índices maquínicos que las minan. Las tierras psicóticas, con sus conjunciones sobre el propio terreno (¡Charlus está, pues, ciertamente loco, Albertine tal vez lo estaba!), están atravesadas a su vez hasta el punto en que el problema ya no se plantea, ya no se plantea de ese modo. El narrador continúa su propio asunto, hasta la *patria desconocida,* la *tierra desconocida* que, sola, crea su propia obra en marcha, la *Recherche du temps perdu «in progress»,* funcionando como máquina deseante capaz de recoger y de tratar todos los índices. Se encamina hacia esas nuevas regiones donde las conexiones siempre son parciales y no personales, las conjunciones, nómadas y polívocas, las disyunciones inclusas, donde la homosexualidad y la heterosexualidad ya no *pueden* distinguirse: mundo de las comunicaciones transversales, donde el sexo no humano por fin conquistado se confunde con las flores, tierra nueva donde el deseo funciona según sus elementos y sus flujos moleculares. Tal viaje no implica necesariamente grandes movimientos en extensión, se hace inmóvil, en una habitación y sobre un cuerpo sin órganos, viaje intensivo que deshace todas las tierras en provecho de la que crea.

La paciente reanudación del proceso o, al contrario, su interrupción están tan estrechamente mezcladas que no pueden ser evaluadas más que una en otra. ¿Cómo podría ser posible el viaje del esquizo independientemente de ciertos circuitos, cómo podría arreglárselas sin una tierra? Pero, a la inversa, ¿cómo estar seguros de que estos circuitos no reforman las tierras demasiado conocidas del asilo, del artificio de la familia? Siempre volvemos a la misma cuestión: ¿de qué sufre el esquizo, ése cuyos sufrimientos son indecibles? ¿Sufre del proceso mismo, o bien de sus interrupciones, cuando se le neurotiza en familia en la tierra del Edipo, cuando se psicotiza en tierra de asilo aquél que no se deja edipizar, cuando se pervierte en un medio artificial aquél que escapa al asilo y a la familia? Quizás no haya más que una enfermedad, la neurosis, la podredumbre edípica con la que se miden todas las interrupciones patógenas del proceso. La mayoría de las tentativas modernas — hospital de día, de noche, club de enfermos, hospitalización a domicilio, institución e incluso antipsiquiatría — permanecen amenazadas por un peligro que Jean Oury ha analizado con profundidad: ¿cómo evitar que la institución no reforme una

estructura asilar, o no constituya sociedades artificiales perversas y reformistas, o seudo-familias maternas y paternalistas residuales? No pensamos en las tentativas de la psiquiatría llamada comunitaria, cuyo fin declarado consiste en triangular, edipizar a todo el mundo, gente, animales y cosas, hasta el punto que se verá a una nueva raza de enfermos suplicar por reacción que se les devuelva el asilo o una pequeña tierra beckettiana, un cubo de basura para catatonizarse en un rincón. Pero, en un género menos abiertamente represivo, ¿quién dice que la familia es un buen lugar, un buen circuito para el esquizo desterritorializado? Sin embargo, sería sorprendente, «las potencialidades terapéuticas del medio familiar»... Entonces, ¿el pueblo entero, el barrio? ¿Qué unidad molar formará un circuito suficientemente nómada? ¿Cómo impedir que la unidad escogida, aunque sea una institución específica, no constituya una sociedad perversa de tolerancia, un grupo de ayuda mutua que oculta los verdaderos problemas? ¿Es la estructura de la institución la que la salvará? Pero, ¿cómo romperá la estructura su relación con la castración neurotizante, pervertizante, psicotizante? ¿Cómo producirá algo distinto a un grupo sometido? ¿Cómo dará libre curso al proceso, teniendo en cuenta que toda su organización molar tiene por función ligar el proceso molecular? E incluso la antipsiquiatría, particularmente sensible a la penetración esquizofrénica y al viaje intenso, se agota al proponer la imagen de un grupo sujeto que se vuelve a pervertir al punto, con antiguos esquizos encargados de guiar a los más recientes y, por postas, pequeñas capillas o, mejor, un convento en Ceylán.

Sólo puede salvarnos de estos atolladeros una efectiva politización de la psiquiatría. Sin duda la antipsiquiatría ha ido bastante lejos en ese sentido, con Laing y Cooper. Sin embargo, creemos que todavía piensan esta politización en términos de estructura y de resultado, más bien que en términos del proceso mismo. Por otra parte, localizan en una misma línea la alienación social y la alienación mental y tienden a identificarlas al mostrar cómo la instancia familiar prolonga una en otra[36]. Entre ambas, sin embargo, la relación es más bien la de una *disyunción inclusa.* Ocurre que la descodificación y la desterritorialización de los flujos define el proceso mismo del capitalismo, es

36. David Cooper, «Aliénation mentale et aliénation sociale», *Recherches,* diciembre 1968, págs. 48-49: «La alienación social viene a recubrir la mayoría de las veces las diversas formas de alienación mental... Los admitidos en un hospital psiquiátrico, lo están no tanto porque estén enfermos, sino porque protestan de manera más o menos adecuada contra el orden social. El sistema social en el que están presos viene así a reforzar los perjuicios producidos por el sistema familiar en el que han crecido. Esta autonomía que intentan afirmar con respecto a una microsociedad sirve de revelador de una alienación masiva ejercida por toda la sociedad».

decir, su esencia, su tendencia y su límite externo. Pero, nosotros sabemos que el proceso continuamente es interrumpido, o la tendencia opuesta o el límite desplazado por re-territorializaciones y representaciones subjetivas que operan tanto al nivel del capital como sujeto (la axiomática) como al nivel de las personas que lo efectúan (aplicación de la axiomática). Ahora bien, inútilmente intentaremos asignar la alienación social y la alienación mental a un lado u otro, en tanto establezcamos entre ambos una relación de exclusión. Sin embargo, la desterritorialización de los flujos en general se confunde con la alienación mental, ya que *incluye* las re-territorializaciones que no la dejan subsistir más que como el estado de un flujo particular, flujo de locura que se define así porque se le encarga de representar todo lo que escapa en los otros flujos a las axiomáticas y a las aplicaciones de re-territorialización. A la inversa, en todas las re-territorializaciones del capitalismo, se podrá hallar la forma de la alienación social en acto, ya que impiden a los flujos que huyan y mantienen el trabajo en el marco axiomático de la propiedad y el deseo en el marco aplicado de la familia; pero esta alienación social incluye a su vez la alienación mental que se halla representada o re-territorializada en neurosis, perversión, psicosis (enfermedades mentales).

Una verdadera política de la psiquiatría, o de la antipsiquiatría, deberá consistir, por tanto, 1.°) en deshacer todas las re-territorializaciones que transforman la locura en enfermedad mental, 2.°) en liberar en todos los flujos el movimiento esquizoide de su desterritorialización, de tal modo que este carácter ya no pueda calificar un residuo particular como flujo de locura, sino que afecte además a los flujos de trabajo y de deseo, de producción, de conocimiento y de creación en su tendencia más profunda. La locura ya no existiría en tanto que locura, no porque habría sido transformada en «enfermedad mental», sino al contrario, porque recibiría el complemento de todos los demás flujos, comprendidos la ciencia y el arte — teniendo en cuenta, por descontado, que es llamada locura, y aparece como tal, sólo porque está privada de este complemento y se halla reducida a mostrarse ella sola para la desterritorialización como proceso universal. Es tan sólo su privilegio indebido, y por encima de sus fuerzas, lo que la vuelve loca. Foucault, en este sentido, anunciaba una edad en la que la locura desaparecería, no sólo porque sería vertida en el espacio controlado de las enfermedades mentales («grandes acuarios tibios»), sino al contrario, porque el límite exterior que designa sería franqueado por otros flujos que escaparían por todos lados al control y nos arrastrarían[37].

37. Michel Foucault, «La Folie, l'absence d'oeuvre», *La Table 7onde,* mayo 1964 («Todo lo que hoy día sentimos sobre el modo del *límite,* o de lo extraño, o de lo insoportable, habrá

Por tanto, debemos decir que nunca se irá bastante lejos en el sentido de la desterritorialización: todavía no has visto nada, proceso irreversible. Y cuando consideramos lo que es profundamente artificial en las re-territorializaciones psicóticas hospitalarias, o bien neuróticas familiares, exclamamos: ¡aún más perversión! ¡aún más artificio! hasta que la tierra se vuelve tan artificial que el movimiento de desterritorialización crea necesariamente por sí mismo una nueva tierra. En este aspecto, el psicoanálisis es particularmente satisfactorio: toda su cura perversa consiste en transformar la neurosis familiar en neurosis artificial (de transferencia) y en erigir el diván, pequeño islote con su comandante, el psicoanalista, en territorialidad autónoma y de artificio último. Entonces basta apenas con un esfuerzo suplementario para que todo caiga y nos arrastre al fin a otras lejanías. El papirotazo del esquizoanálisis, que reactiva el movimiento, reanuda con la tendencia, y empuja los simulacros hasta el punto en que dejan de ser imágenes artificiales para convertirse en índices de la nueva tierra. Eso es la realización del proceso: no una tierra prometida y preexistente, sino una tierra que se crea a medida que avanza su tendencia, su despegue, su propia desterritorialización. Movimiento del teatro de la crueldad; pues, es el único teatro de producción, allí donde los flujos franquean el umbral de la desterritorialización y producen la tierra nueva (no una esperanza, sino una simple «acta», un «diseño», donde el que huye hace huir y traza la tierra al desterritorializarse). Punto de fuga activa en el que la máquina revolucionaria, la máquina artística, la máquina científica, la máquina (esquizo) analítica se convierten en piezas y trozos unas de otras.

* * *

Sin embargo, la tarea negativa o destructiva del esquizoanálisis no es separable en modo alguno de sus tareas positivas (todas se realizan necesariamente a un mismo tiempo). La primera tarea positiva consiste en descubrir en un sujeto la naturaleza, la formación o el funcionamiento de *sus* máquinas deseantes, independientemente de cualquier interpretación. ¿Qué son tus máquinas deseantes, qué haces entrar en tus máquinas, y salir, cómo marcha todo ello, cuáles son tus sexos no humanos? El esquizoanalista es un mecánico y el esquizoanálisis es tan sólo funcional. A este respecto, todavía no puede permanecer en el examen aún interpretativo (desde el punto de vista del inconsciente) de las máquinas sociales en las que el sujeto está preso como engranaje o como

---

llegado a la serenidad de lo positivo...»).

usuario, ni de las máquinas técnicas que están en su posesión favorita, o que perfecciona o incluso fabrica, ni del empleo que hace de las máquinas en sus sueños y sus fantasmas. Todavía son demasiado representativas y representan unidades demasiado grandes —incluso las máquinas perversas del sádico o del masoquista, las máquinas para influenciar del paranoico... Hemos visto, en general, que los seudo-análisis del «objeto» eran, verdaderamente, el grado más bajo de la actividad analítica, incluso y sobre todo cuando pretenden doblar el objeto real con un objeto imaginario; y más vale la clave de los sueños que un psicoanálisis de mercado. No obstante, la consideración de todas estas máquinas, tanto si son reales, simbólicas o imaginarias, debe intervenir de un modo por completo determinado: pero como índices funcionales para ponernos en la vía de las máquinas deseantes, de las que están más o menos cerca o afines. Las máquinas deseantes, en efecto, no son logradas más que a partir de determinado umbral de dispersión que no deja subsistir ni su identidad imaginaria ni su unidad estructural (estas instancias todavía pertenecen al orden de la interpretación, es decir, al orden del significado *o* del significante). Las máquinas deseantes tienen por piezas a los objetos parciales; los objetos parciales definen la *working machine* o las piezas trabajadoras, pero en un estado de dispersión tal que una pieza no cesa de remitir a otra de otra máquina, como el trébol rojo y la abeja, la avispa y la flor de orquídea, la bocina de bicicleta y el culo de rata muerta. No nos apresuremos a introducir un término que sería como un falo estructurando el conjunto y personificando las partes, unificando y totalizando. En todas partes hay libido como energía de máquina, y ni la bocina ni la abeja tienen el privilegio de ser un falo: éste no interviene más que en la organización estructural y las relaciones personales que se originan de ella, en donde cada cual, como el obrero convocado a la guerra, abandona sus máquinas y se pone a luchar por un trofeo como gran ausente, con una misma sanción, una misma herida irrisoria para todos, la castración. Toda esa lucha por el falo, voluntad de poder mal entendida, representación antropomórfica del sexo, toda esa concepción de la sexualidad que horrorizaba a Lawrence, precisamente porque no es más que una concepción, porque es una idea que la «razón» impone al inconsciente y que introduce en la esfera pulsional, y no una formación de esa esfera. Ahí el deseo se halla atrapado, especificado al sexo humano, en el conjunto molar unificado e identificado. Pero las máquinas deseantes viven, al contrario, bajo el régimen de dispersión de los elementos moleculares. Y no puede comprenderse lo que son los objetos parciales si no se ve en ellos a esos elementos, en lugar de las partes de un todo incluso parcelado. Como decía Lawrence, el análisis no tiene que ocuparse de que aquello

se parezca a un concepto o a una persona, «las relaciones llamadas humanas no entran en liza»[38]. Tan sólo debe ocuparse (salvo en su tarea negativa) de las disposiciones maquínicas tomadas en el elemento de su dispersión molecular.

Volvamos, pues, una vez más, a la regla que Serge Leclaire tan bien supo enunciar, incluso si en ella no se ve más que una ficción en lugar de lo real-deseo: las piezas o elementos de máquinas deseantes se reconocen en su independencia mutua, en que nada en una de ellas debe depender o depende de algo en otra. No deben ser determinaciones opuestas de una misma entidad, ni las diferenciaciones de un ser único, como lo masculino y lo femenino en el sexo humano, sino diferentes o realmente distintas, «seres» distintos, como los encontramos en la dispersión del sexo no humano (el trébol y la abeja). En tanto que el psicoanálisis no llegue a estos *dispars,* todavía no habrá encontrado los objetos parciales como elementos últimos del inconsciente. Es en este sentido que Leclaire denominaba «cuerpo erógeno» no a un organismo despedazado, sino a una emisión de singularidades preindividuales y prepersonales, una pura multiplicidad dispersa y anárquica, sin unidad ni totalidad, y cuyos elementos están soldados, pegados por la distinción real o la ausencia misma de lazo. Como las secuencias esquizoides becketianas: guijarros, bolsillos, boca; un zapato, una cazoleta de pipa, un paquetito blando no determinado, una tapa de timbre de bicicleta, media muleta... («si uno descansa indefinidamente sobre el mismo conjunto de puras singularidades, puede pensar que se ha acercado a la singularidad del deseo del sujeto»)[39]. En verdad, siempre se puede instaurar o restaurar un lazo cualquiera entre esos elementos: lazos orgánicos entre los órganos o fragmentos de órganos que eventualmente forman parte de la multiplicidad; lazos psicológicos y axiológicos —bueno, malo— que remiten finalmente a las personas y a las escenas de las que se toman esos elementos; lazos estructurales entre las ideas o los conceptos que pueden corresponderles. Pero no es bajo este aspecto que los objetos parciales son los elementos del inconsciente y ni siquiera podemos seguir la imagen que nos propone de ellos su inventora, Melanie Klein. Ocurre que órganos o fragmentos de órganos no remiten en modo alguno a un organismo que funcionaría fantasmáticamente como unidad perdida o totalidad por venir. Su dispersión no tiene nada que ver con una carencia y constituye su modo de presencia en la multiplicidad que forman sin unificación ni totalización. Toda estructura

38. D. H. Lawrence, «Psychanalyse et inconscient», 1920, en *Homme d'abord,* bibl. 10-18, págs. 255-256.

39. Serge Leclaire, *La Réalité du désir,* pág. 245. Y *Séminaire Vincennes,* 1969, págs. 31-34 (oposición entre le «cuerpo erógeno» y el organismo).

depuesta, toda memoria abolida, todo organismo anulado, todo lazo deshecho, valen como objetos parciales brutos, piezas trabajadoras dispersas de una máquina asimismo dispersa. En una palabra, *los objetos parciales son las funciones moleculares del inconsciente.* Por ello, cuando hace un rato insistíamos en la diferencia entre las máquinas deseantes y todas las figuras de máquinas molares, pensábamos que unas estaban en las otras y no existían sin ellas, mas debíamos señalar la diferencia de régimen y de escala entre las dos clases.

Cierto es que más bien nos preguntaremos cómo esas condiciones de dispersión, de distinción real y de ausencia de lazo permiten un régimen maquínico de cualquier tipo — cómo los objetos parciales así definidos pueden formar máquinas y disposiciones de máquinas. La respuesta está en el carácter pasivo de las síntesis o, lo que viene a ser lo mismo, en el carácter indirecto de las interacciones consideradas. Si es cierto que todo objeto parcial emite un flujo, este flujo está igualmente asociado a otro objetó parcial para el que define un campo de presencia potencial múltiple (una multiplicidad de anos para el flujo de mierda). La síntesis de conexión de los objetos parciales es indirecta puesto que uno, en cada punto de su presencia en el campo, siempre corta un flujo que el otro emite o produce relativamente, libre para emitir él mismo un flujo que otros cortan. Los flujos tienen como dos cabezas y por ellas se opera toda conexión productiva tal como hemos intentado dar cuenta de ello con la noción de flujo-esquizia o de corte-flujo. De tal modo que las verdaderas actividades del inconsciente, hacer manar y cortar, consisten en la síntesis pasiva misma en tanto que asegura la coexistencia y el desplazamiento relativos de dos funcionamientos diferentes. Supongamos ahora que los flujos respectivos asociados a dos objetos parciales se cubren al menos parcialmente: su producción permanece distinta con respecto a los objetos *x* e *y* que los emiten, pero no los campos de presencia con respecto a los objetos *a* y b que los pueblan y los cortan, de tal modo que el parcial *a* y el parcial *b* se vuelven en este aspecto indiscernibles (así la boca y el ano, la boca-ano del anoréxico). Y no son tan sólo indiscernibles en la región mixta, puesto que siempre se puede suponer que, habiendo cambiado su función en esta región, ya no pueden ser distinguidos por exclusión allí donde ambos flujos no se cubren: nos encontramos, entonces, ante una nueva síntesis pasiva en la que *a* y *b* están en una relación paradójica de disyunción inclusa. Queda, por último, la posibilidad, no de un recubrimiento de los flujos, sino de una permutación de los objetos que los emiten: se descubren franjas de interferencia en la orilla de cada campo de presencia, que dan prueba por lo demás de un flujo en otro, y forman síntesis conjuntivas residuales que guían el paso o el devenir claro de uno a

otro. Permutación de 2, 3, n órganos; polígonos abstractos de- formables que se ventilan el triángulo edípico figurativo y no cesan de deshacerlo. Todas estas síntesis pasivas indirectas, por binariedad, recubrimiento o permutación, son una sola y misma maquinaria del deseo. Pero, ¿quién dirá las máquinas deseantes de cada uno? ¿qué análisis será suficientemente minucioso? ¿La máquina deseante de Mozart? «Dirija su culo hacia su boca..., ah, mi culo arde como fuego, *¿qué querrá decir esto?* ¿Tal vez quiera salir una cagarruta? Sí, sí, cagarruta, te conozco, te veo y te siento. ¿Qué es eso, es posible?»[40]

Estas síntesis implican necesariamente la posición de un cuerpo sin órganos. Ocurre que el cuerpo sin órganos no es en modo alguno lo contrario de los órganos-objetos parciales. El mismo es producido en la primera síntesis pasiva de conexión, como lo que va a neutralizar, o, al contrario, poner en marcha las dos actividades, las dos cabezas del deseo. Pues, como hemos visto, tanto puede ser producido como el fluido amorfo de la antiproducción que como el soporte que se apropia de la producción de flujo. Tanto puede *rechazar* los órganos-objeto como atraerlos, apropiárselos. Pero en la repulsión tanto como en la atracción, no se opone a ellos, asegura tan sólo su propia oposición y su oposición a un organismo. El cuerpo sin órganos y los órganos-objetos parciales se oponen conjuntamente al organismo. El cuerpo sin órganos es producido como un todo, pero un todo al lado de las partes, y no las unifica ni las totaliza, se añade a ellas como una nueva parte realmente distinta. Cuando rechaza los órganos, así por ejemplo, en el montaje de la máquina paranoica, señala el límite externo de la pura multiplicidad que ellos mismos forman en tanto que multiplicidad no orgánica y no organizada. Y cuando los atrae y se vuelca sobre ellos, en el proceso de una máquina milagroseante fetichista, no los totaliza, ni los unifica al modo de un organismo: los órganos-objetos parciales se le enganchan y entran en él en las nuevas síntesis de disyunción inclusa y de conjunción nómada, de recubrimiento y de permutación que continúan repudiando el organismo y su organización. Es por el cuerpo y por los órganos que pasa el deseo, pero no por el organismo. Por ello, los objetos parciales no son la expresión de un organismo despedazado, reventado, que supondría una totalidad deshecha o las partes liberadas de un todo; el cuerpo sin órganos no es la expresión de un organismo encolado o «desdiferenciado» que sobrepasaría sus propias partes. En el fondo, los órganos-parciales y el

40. Carta de Mozart, citada por Marcel Moré, *Le Dieu Mozart et le monde des oiseaux,* Gallimard, 1971, pág. 124: «Llegado a su mayoría de edad, encontró el medio de disimular su esencia divina entregándose a bromas escatológicas...» Moré muestra claramente cómo la máquina escatológica funciona bajo la «jaula» edípica y contra ella.

cuerpo sin órganos son una sola y misma cosa, una sola y misma multiplicidad que debe ser pensada como tal por el esquizoanálisis. *Los objetos parciales son las potencias directas del cuerpo sin órganos y el cuerpo sin órganos la materia bruta de los objetos parciales*[41]. El cuerpo sin órganos es la materia que siempre llena el espacio a tal o cual grado de intensidad y los objetos parciales son esos grados, esas partes intensivas que producen lo real en el espacio a partir de la materia como intensidad = 0. El cuerpo sin órganos es la sustancia inmanente, en el sentido más espinozista de la palabra; y los objetos parciales son como sus atributos últimos, que le pertenecen precisamente en tanto que son realmente distintos y no pueden en este concepto excluirse u oponerse. Los objetos parciales y el cuerpo sin órganos son los dos elementos materiales de las máquinas deseantes esquizofrénicas: unos como piezas trabajadoras, el otro como motor móvil; unos como micromoléculas, el otro como molécula gigante — ambos juntos en una relación de continuidad en los dos cabos de la cadena molecular del deseo.

La cadena es como el aparato de transmisión o de reproducción en la máquina deseante. En tanto que reúne (sin unirlos, sin unificarlos) el cuerpo sin órganos y los objetos parciales, se confunde a la vez con la distribución de éstos sobre aquél, con la proyección de aquél sobre éstos, de donde se origina la apropiación. Además, la cadena implica otro tipo de síntesis que los flujos: ya no son las líneas de conexión las que atraviesan las piezas productivas de la máquina, sino toda una red de disyunción sobre la superficie de registro del cuerpo sin órganos. Sin duda hemos podido presentar las cosas en un orden lógico en el que la síntesis disyuntiva de registro parecía suceder a la síntesis conectiva de producción, una parte de la energía de producción (libido) se convertía en energía de registro (numen). Pero de hecho, no hay ninguna sucesión desde el punto de vista de la máquina misma que asegura la estricta

41. En su estudio sobre «Objet magique, sorcellerie et fétichisme» (*Nouvelle revue de psychanalyse,* n.° 2, 1970), Pierre Bonnafé muestra a este respecto la insuficiencia de una noción como la de cuerpo despedazado: «Hay un despedazamiento del cuerpo, pero nunca con una sensación de pérdida o de degradación. Bien al contrario, tanto para el detentador como para el prójimo, el cuerpo es fragmentado por multiplicación: los otros ya no se relacionan con una persona simple, sino con un *hombre-potencia x + y + z* cuya vida ha crecido desmesuradamente, se ha dispersado uniéndose a otras fuerzas naturales..., puesto que su existencia ya no descansa en el centro de su persona, pues está disimulada en varios lugares lejanos e inexpugnables» (págs. 166-167). Bonnafé reconoce en el objeto mágico la existencia de las tres síntesis deseantes: la síntesis conectiva, que compone fragmentos de la persona con los de animales o vegetales; la síntesis disyuntiva inclusa que registra el compuesto hombre-animal; la síntesis conjuntiva que implica una verdadera emigración de los restos o residuos.

coexistencia de las cadenas y de los flujos, como del cuerpo sin órganos y de los objetos parciales; la conversión de una parte de la energía no se realiza en tal o cual momento, es una condición previa y constante del sistema. La cadena es la red de las disyunciones inclusas sobre el cuerpo sin órganos, en tanto que recortan las conexiones productivas; las hace pasar al cuerpo sin órganos misino y así canaliza o «codifica» los flujos. No obstante, toda la cuestión radica en saber si se puede hablar de un *código* al nivel de esta cadena molecular del deseo. Hemos visto que un código implicaba dos cosas — una u otra, o las dos juntas: por una parte, una especificación del cuerpo lleno como territorialidad de soporte, por otra, la erección de un significante despótico del que depende toda la cadena. En este aspecto, por más que oponga la axiomática a los códigos, puesto que trabaja con flujos descodificados, no puede proceder más que efectuando re-territorializaciones y resucitando la unidad significante. Las mismas nociones de código y de axiomática no parece que valgan, pues, más que para los conjuntos molares, allí donde la cadena significante forma tal o cual configuración determinada sobre un soporte él mismo especificado y en función de un significante separado. Estas condiciones no se cumplen sin que se formen y aparezcan exclusiones en la red disyuntiva (al mismo tiempo que las líneas conectivas toman un sentido global y específico). Sin embargo, es de un modo completamente distinto en la cadena propiamente molecular: en tanto que el cuerpo sin órganos es un soporte no especificado y no específico que señala el límite molecular de los conjuntos molares, la cadena no tiene más función que desterritorializar los flujos y hacerles pasar el muro del significante. Es decir, deshacer los códigos. La función de la cadena ya no radica en codificar los flujos sobre un cuerpo lleno de la tierra, del déspota o del capital, sino, al contrario, en descodificarlos sobre el cuerpo lleno sin órganos. Es una cadena de fuga y no de código. La cadena significante se ha convertido en una cadena de descodificación y de desterritorialización, que debe ser captada y no puede serlo más que como el reverso de los códigos y de las territorialidades. Esta cadena molecular todavía es significante porque está hecha con signos del deseo; pero estos signos ya no son por completo significantes, en tanto están bajo el régimen de las disyunciones inclusas en las que *todo es posible.* Estos signos son puntos de cualquier naturaleza, figuras maquínicas abstractas que se dan libremente en el cuerpo sin órganos y todavía no forman ninguna configuración estructurada (o más bien ya no la forman). Como dice Monod, debemos concebir una máquina que es tal por sus propiedades funcionales, pero no por su estructura, «en la que no se discierne más que el juego de combina-

ciones ciegas»[42]. Precisamente, la ambigüedad de lo que los biólogos llaman código genético permite que podamos comprender una situación semejante: pues si la cadena correspondiente forma efectivamente códigos, en cuanto se enrolla en configuraciones molares exclusivas, deshace los códigos al desenrollarse según una fibra molecular que incluye todas las figuras posibles. Del mismo modo, en Lacan, la organización simbólica de la estructura, con sus exclusiones que provienen de la función del significante, tiene como reverso la inorganización real del deseo. Se podría decir que el código genético remite a una descodificación génica: basta con captar las funciones de descodificación y de desterritorialización en su positividad propia, en tanto que implican un estado de cadena particular, distinto a la vez de toda axiomática y de todo código. La cadena molecular es la forma bajo la que el inconsciente génico, permaneciendo siempre sujeto, se reproduce a sí mismo. Y eso es, como hemos visto, la inspiración primera del psicoanálisis: no añade un código a todos los que ya son conocidos. La cadena significante del inconsciente, Numen, no sirve para descubrir ni para descifrar códigos del deseo, sino al contrario, para hacer pasar flujos de deseo absolutamente descodificados, Libido, y para hallar en el deseo lo que mezcla todos los códigos y deshace todas las tierras. Cierto es que Edipo elevará el psicoanálisis al rango de un simple código, con la territorialidad familiar y el significante de la castración. Peor aún, el psicoanálisis querrá por sí mismo valer por una axiomática: es el famoso viraje en el que ya ni siquiera se relaciona con la escena familiar, sino tan sólo con la escena psicoanalítica que se supone garantiza su propia verdad y con la operación psicoanalítica que se supone garantiza su propio triunfo — ¡el diván como tierra axiomatizada, la axiomática de la «cura» como castración *lograda!* Sin embargo, al recodificar o axiomatizar de ese modo los flujos de deseo, el psicoanálisis realiza un uso molar de la cadena significante, implicando un olvido o desconocimiento de todas las síntesis del inconsciente.

El cuerpo sin órganos es el modelo de la muerte. Como ya comprendieron los autores de terror, no es la muerte la que sirve de modelo a la catatonia: es la esquizofrenia catatónica la que sirve de modelo para la muerte. Intensidad-cero. El modelo de la muerte aparece cuando el cuerpo sin órganos rechaza y depone los órganos — nada de boca, nada de lengua, nada de dientes... hasta la automutilación, hasta el suicidio. Sin embargo, no hay oposición real entre el cuerpo sin órganos y los órganos en tanto que objetos parciales; la única oposición real se da con el organismo molar que es su enemigo común.

42. Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité,* pág. 112.

Vemos en la máquina deseante al mismo catatónico inspirado por el motor inmóvil que le obliga a deponer sus órganos, a inmovilizarlos, a hacerlos callar, pero también, empujado por las piezas trabajadoras, que funcionan entonces de manera estereotipada o autónoma, a reactivarlos, a volverlas a insufrar movimientos locales. Se trata de piezas diferentes de la máquina, diferentes y coexistentes, diferentes en su coexistencia misma. Además, es absurdo hablar de un deseo de muerte que se opondría cualitativamente a los deseos de vida. La muerte no es deseada, tan sólo la muerte desea, en concepto de cuerpo sin órganos o de motor inmóvil, y también la vida desea, en concepto de órganos de trabajo. No hay ahí dos deseos, sino dos piezas, dos clases de piezas de la máquina deseante, en la dispersión de la máquina misma. Sin embargo, el problema subsiste; ¿cómo puede funcionar todo junto? Pues todavía no es un funcionamiento, sino tan sólo la condición (no estructural) de un funcionamiento molecular. El funcionamiento aparece cuando el motor, bajo las condiciones precedentes, es decir, sin dejar de ser inmóvil y sin formar un organismo, atrae los órganos sobre el cuerpo sin órganos y se los apropia en el movimiento objetivo aparente. La repulsión es la condición del funcionamiento de la máquina, pero la atracción es el movimiento mismo. Que el funcionamiento depende de la condición, lo vemos claramente en la medida que ello no marcha más que estropeándose. Podemos decir, entonces, en qué consisten esta marcha y este funcionamiento: se trata, en el ciclo de la máquina deseante, de traducir constantemente, de convertir constantemente el modelo de la muerte en otra cosa distinta que es la experiencia de la muerte. Se trata de convertir la muerte que sube de dentro (en el cuerpo sin órganos) en muerte que llega de fuera (sobre el cuerpo sin órganos).

Sin embargo, parece que la oscuridad se acumula, pues, ¿qué es la experiencia de la muerte distinta del modelo? ¿Es todavía en este caso un deseo de muerte? ¿Un ser para la muerte? ¿O bien una catexis de la muerte, aunque sea especulativa? Nada de todo esto. La experiencia de la muerte es la cosa más corriente del inconsciente, precisamente porque se realiza en la vida y para la vida, en todo paso o todo devenir, en toda intensidad como paso y devenir. Es propio de cada intensidad cargar en sí misma la intensidad-cero a partir de la cual es producida en un momento como lo que crece o disminuye en una infinidad de grados (como decía Klossowski, «un aflujo es necesario tan sólo para significar la ausencia de intensidad»). Hemos intentado mostrar, en ese sentido, cómo las relaciones de atracción o de repulsión producían tales destellos, sensaciones, emociones, que implican una nueva conversión energética y forman la tercera clase de síntesis, las síntesis de conjunción. Podríamos decir

que el inconsciente como sujeto real ha dispersado por todo el contorno de su ciclo un sujeto aparente, residual y nómada, que pasa por todos los devenires correspondientes a las disyunciones inclusas: última pieza de la máquina deseante, la pieza adyacente. Son estos devenires y sentimientos intensos, estas emociones intensivas que alimentan delirios y alucinaciones. Mas, en sí mismas, son lo más próximo a la materia de la que cargan en sí el grado cero. Ellas realizan la experiencia inconsciente de la muerte, en tanto que la muerte es lo sentido en todo sentimiento, *lo que no cesa y no acaba de llegar* en todo devenir — en el devinir-otro sexo, el devenir-raza, el devenir-dios, etc., formando las zonas de intensidad sobre el cuerpo sin órganos. Toda intensidad lleva en su propia vida la experiencia de la muerte y la envuelve. Y sin duda toda intensidad se apaga al final, ¡todo devenir deviene él mismo un devenir-muerte! Entonces la muerte llega efectivamente. Blanchot distingue claramente este carácter doble, estos dos aspectos irreductibles de la muerte, uno bajo el cual el sujeto aparente no cesa de vivir y de viajar como *Se**, «no *se* cesa y no *se* acaba de morir», y el otro bajo el cual este mismo sujeto, fijado como *Yo,* muere efectivamente, es decir, cesa por fin de morir pues acaba por morir, en la realidad de un último instante que lo fija así como *Yo* aunque deshaciendo la intensidad, llevándola al cero que la envuelve[43]. De un aspecto a otro no hay del todo profundización personológica, sino algo distinto: hay retorno de la experiencia de la muerte al modelo de la muerte, en el ciclo de las máquinas deseantes. El ciclo está cerrado. Para una nueva partida, pues, ¿*Yo* es otro? Es preciso que la experiencia de la muerte nos haya proporcionado bastante experiencia amplia para vivir y saber que las máquinas deseantes no mueren. Y que el sujeto como pieza adyacente siempre es un «se» que realiza la experiencia, no un Yo que recibe el modelo. Pues el propio modelo no es más el Yo, sino el cuerpo sin órganos. Y *Yo* no se une al modelo sin que el modelo, de nuevo, no vuelva a partir hacia la experiencia. Siempre ir del modelo a la experiencia y volver a partir, volver del modelo a la experiencia, eso es *esquizofrenizar la muerte,* el ejercicio de las máquinas deseantes (su secreto, bien comprendido por los autores terroríficos). Las máquinas dicen esto y nos lo hacen vivir, sentir, más profundo que el delirio y más lejos que la alucinación: sí, el retorno a la repulsión condicionará otras atracciones, otros funcionamientos, la puesta en marcha de otras piezas trabajadoras sobre el cuerpo sin órganos, la puesta en marcha de otras piezas adyacentes al contorno y que tienen tanto derecho

* Es el prenombre *on,* traducible de diversas maneras, por ejemplo, en este caso, podría ser también *uno.* (N. del T.)

43. Sobre «la doble muerte», cf. Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire,* Gallimard, 1955, págs. 104, 106 (tr. cast. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1970)

de decir *Se* como nosotros mismos. «Que reviente en su estremecimiento por las cosas inauditas e innombrables: otros terribles trabajadores vendrán; empezarán por los horizontes donde el otro ha sucumbido». El eterno retorno como experiencia y circuito desterritorializado de todos los ciclos del deseo.

La aventura del psicoanálisis es realmente curiosa. Debería ser un canto de vida, so pena de no valer nada. *Prácticamente,* debería enseñarnos a cantar la vida. Y hete ahí que de él emana el más triste canto de muerte, el más deshecho: *eiapopeia.* Freud, desde un principio, por su dualismo obstinado de las pulsiones, no dejó de querer limitar el descubrimiento de una esencia subjetiva o vital del deseo como libido. Pero cuando el dualismo se convirtió en un instinto de muerte contra Eros, ya no fue una simple limitación, fue una liquidación de la libido. Reich no se engañó, fue tal vez el único en mantener que el producto del análisis debía ser un hombre libre y alegre, portador de flujo de vida, capaz de llevarlos hasta el desierto y descodificarlos — incluso si esta idea tomaba necesariamente la apariencia de una idea loca, en razón de eso en que se había convertido el análisis. Mostraba como Freud había repudiado la posición sexual tanto como Jung y Adler: en efecto, la asignación del instinto de muerte priva a la sexualidad de su papel motor, al menos en el punto esencial de la génesis de la angustia, puesto que ésta se convierte en causa autónoma de la represión sexual en lugar de resultado; de ahí se desprende que la sexualidad como deseo ya no anime una crítica social de la civilización, sino que la civilización, al contrario, se halle santificada como la única instancia capaz de oponerse al instinto de muerte — ¿cómo? pues, girando en principio la muerte contra la muerte, convirtiendo a la muerte girada en una fuerza de deseo, poniéndola al servicio de una seudo vida por toda una cultura del sentimiento de culpabilidad... No hay por qué volver a comenzar esta historia en la que el psicoanálisis culmina en una teoría de la cultura que vuelve a tomar la vieja tarea del ideal ascético, Nirvana, burbuja de cultura, juzgar la vida, despreciar la vida, medirla con la muerte, y guardar de ella sólo lo que quiere dejamos su muerte de la muerte, sublime resignación. Como dice Reich, cuando el psicoanálisis se puso a hablar de Eros, todo el mundo suspiró de gozo, se sabía lo que eso quería decir y que todo iba a suceder en una vida mortificada, puesto que Thanatos era ahora el compañero de Eros, para lo peor, pero también *para lo mejor* [44]. El psicoanálisis se convierte en la formación de un nuevo tipo de

44. Reich, *La Fonction de l'orgasme,* pág. 103. (Se puede hallar en Paul Ricoeur una justa interpretación, aunque impregnada de idealismo, de la teoría de la cultura en Freud y de su evolución catastrófica en lo concerniente al sentimiento de culpabilidad: sobre la muerte y «la muerte de la muerte», cf. *De l'interpretation,* Ed. du Seuil, 1965, págs. 299-303.) (trad. cast. Ed. Taurus).

sacerdotes, animadores de la mala conciencia: es de ella que se está enfermo, ¡pero también es ella la que nos curará! Freud no ocultaba la verdadera cuestión con respecto al instinto de muerte: no es cuestión de ningún hecho, sino tan sólo de un principio, cuestión de principio. El instinto de muerte es puro silencio, pura trascendencia no dable y no dada en la experiencia. Este punto mismo es por completo relevante: porque la muerte, según Freud, no tiene modelo ni experiencia, Freud la convierte en un principio trascendente[45]. De tal modo que los psicoanalistas que rechazaron el instinto de muerte lo hicieron por las mismas razones que los que lo aceptaron: unos decían que no había instinto de muerte *puesto que* no tenía modelo ni experiencia en el inconsciente, los otros, que había un instinto de muerte precisamente *porque* no había ni su modelo ni su experiencia. Nosotros, al contrario, decimos: no hay instinto de muerte porque hay modelo y experiencia de la muerte en el inconsciente. La muerte es, entonces, una pieza de máquina deseante, que debe ser juzgada, evaluada en el funcionamiento de la máquina y el sistema de sus conversiones energéticas, y no como principio abstracto.

Si Freud lo necesita como principio es en virtud de las exigencias del dualismo que reclama una oposición cualitativa entre las pulsiones (no saldrás del conflicto): cuando el dualismo de las pulsiones sexuales y de las pulsiones del yo no tiene más que un alcance tópico, el dualismo cualitativo o dinámico pasa entre Eros y Thanatos. Pero la misma empresa continúa y se fortifica: eliminar el elemento maquínico del deseo, las máquinas deseantes. Se trata de eliminar la libido, en tanto que ésta implica la posibilidad de conversiones energéticas en la máquina (Libido-Numen-Voluptas). Se trata de imponer la idea de una dualidad energética que vuelve imposibles las transformaciones maquínicas, todo debe pasar por una energía neutra indiferente, la que emana de Edipo, capaz de añadirse a una u otra de las dos formas irreductibles — neutralizar, mortificar la vida[46]. Las dualidades tópica y dinámica tienen como finalidad apartar el punto de vista de la *multiplicidad funcional,* que sólo es económico. (Szondi planteará claramente el problema: ¿por qué dos clases de cuestiones calificadas molares, funcionando misteriosamente, es de-

45. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse,* 1926, tr. fr. P.U.F., pág. 53.

46. Sobre la imposibilidad de las conversiones cualitativas inmediatas y la necesidad de pasar por una energía neutra, cf. Freud, «Le Moi et le ça», 1923, en *Essais de psychanalyse,* tr. fr. Payot, págs. 210-215. Esta imposibilidad, esta necesidad, ya no se comprende, creemos, si se admite con Jean Laplanche que «la pulsión de muerte no tiene energía propia» *(Vie et mort en psychanalyse,* Flammarion, 1970, pág. 211). La pulsión de muerte ya no podría entrar en un verdadero dualismo, o debería confundirse con la energía neutra misma, cosa que niega Freud.

cir, edípicamente, en vez de *n* genes de pulsiones, ocho genes moleculares, por ejemplo, funcionando maquínicamente?) Si se busca en esa dirección la última razón por la que Freud erige un instinto de muerte trascendente como principio, la hallaremos en la práctica misma. Pues si el principio no tiene nada que ver con los hechos, tiene mucho que ver con la concepción que se tiene de la práctica y que se quiere imponer. Freud efectuó el descubrimiento más profundo de la esencia subjetiva abstracta del deseo, Libido. Pero como volvió a alienar esta esencia, la volvió a cargar en un sistema subjetivo de representación del yo, como la volvió a codificar sobre la territorialidad residual de Edipo y bajo el significante despótico de la castración—, entonces ya no podía concebir la esencia de la vida más que una forma vuelta contra sí, bajo la forma de la muerte misma. Y esta neutralización, esta vuelta contra la vida, todavía es la última manera como una libido depresiva y agotada puede continuar sobreviviendo y soñar que sobrevive: «El ideal ascético es un expediente del arte de conservar la vida... Sí, incluso cuando se yerre, ese señor destructor, destructor de sí mismo, es encima la herida lo que le obliga a vivir...»[47] Edipo, tierra cenagosa, desprende un profundo olor de podredumbre y de muerte; y la castración, la piadosa herida ascética, el significante, convierte a esta muerte en un conservatorio para la vida edípica. El deseo es en sí mismo, no deseo de amar, sino fuerza de amar, virtud que da y produce, que maquina (pues, ¿cómo lo que está en la vida podría además desear la vida? ¿quién puede llamar a esto un deseo?) Pero es preciso, en nombre de una horrible Ananké, la Ananké de los débiles y de los deprimidos, la Ananké neurótica contagiosa, que el deseo se vuelva contra sí, que produzca su sombra o su simio y halle una extraña fuerza artificial en vegetar en el vacío, en el seno de su propia carencia. ¿Para días mejores? Es preciso —pero, ¿quién habla de ese modo? ¿qué abyección?— que se vuelva deseo de ser amado y, aún peor, deseo llorón de haber sido amado, deseo que renace de su propia frustración: no, papá-mamá no me ha amado bastante... El deseo enfermo se acuesta en el diván, ciénaga artificial, tierrecita, madrecita. «Mira: ya no puedes andar, tropiezas, ya no sabes utilizar tus piernas... y la única causa está en tu deseo de ser amado, un deseo sentimental y llorón que quita toda firmeza a tus rodillas»[48]. Pues, del mismo modo que hay dos estómagos para el rumiante, debe haber dos abortos, dos castraciones para el deseo enfermo: una vez en familia, en la escena familiar, con la máquina de tricotar; la otra, en clínica de lujo aséptica, en la escena psico-analítica, con artistas especialistas que saben manejar el instinto

47. Nietzsche, *Génédogie de la morale,* II, 13 (tr. cast. Ed. Laia, 1981).
48. D. H. Lawrence, *La Verge d'Aaron,* pág. 99.

de muerte y «lograr» la castración, «lograr» la frustración. En verdad, ¿es éste el medio conveniente para los días mejores? ¿Todas las destrucciones efectuadas por el esquizoanálisis no valen más que ese conservatorio psicoanalítico, no forman parte de una tarea afirmativa? «Extiéndase en el sofá mullido que le ofrece el analista y trate de concebir algo distinto... Si se da cuenta de que el analista es un ser humano como usted, aburrimientos, defectos, ambiciones, debilidades y todo lo demás, que no es depositario de una sabiduria universal (= código), sino un vagabundo como usted mismo (desterritorializado), tal vez cesará de vomitar sus aguas de alcantarilla, por melodioso que sea su eco en sus orejas; tal vez usted se erguirá sobre sus dos piernas y se pondrá a cantar con toda la voz que le dio el Señor (numen). Confesarse, fingir, quejarse, lamentarse, cuesta demasiado. Cantar es gratis. Y no sólo gratis, se enriquece a los otros (en vez de infectarlos)... El mundo de los fantasmas es el que no hemos acabado de conquistar. Es un mundo del pasado, no del futuro. Ir hacia adelante aferrándose al pasado es arrastrar consigo las cadenas del presidiario... No hay uno solo de nosotros que no sea culpable de un crimen: el, enorme, de no vivir plenamente la vida»[49]. No has nacido Edipo, has activado a Edipo en ti; y cuentas que lo podrás sacar mediante el fantasma, la castración, pero esto es a su vez lo que has hecho estimular en Edipo, a saber, tú mismo, el horrible círculo. Mierda para todo tu teatro mortífero, imaginario o simbólico. ¿Qué pide el esquizoanálisis? Nada más que algo de verdadera *relación con el exterior,* algo de realidad real. Además, reclamamos el derecho a una ligereza y a una incompetencia radicales, el de entrar en el despacho del analista y decir que eso sienta mal en ti. Se huele la gran muerte y el pequeño yo.

El propio Freud manifestó la vinculación de su «descubrimiento» del instinto de muerte con la guerra del 14-18, modelo de la guerra capitalista. De un modo más general, el instinto de muerte celebra las bodas del psicoanálisis con el capitalismo; antes era un noviazgo aún indeciso. Lo que hemos intentado mostrar a propósito del capitalismo es de qué modo heredaba una instancia trascendente mortífera, el significante despótico, y lo efusionaba por toda la inmanencia de su propio sistema: el cuerpo lleno convertido en el del capital-dinero suprime la distinción entre la antiproducción y la producción; mezcla por todas partes la antiproducción con las fuerzas productivas, en la reproducción inmanente de sus propios límites siempre ampliados (axiomática). La empresa de muerte es una de las formas principales y específicas de la absorción de la plusvalía en el capitalismo. Es ese mismo camino el que el

49. Henry Miller, *Sexus,* pág. 450-452 (añadimos lo que está entre paréntesis). Deberemos remitir en *Sexus* a los ejercicios de psicoanálisis cómico. Tr. cast. Ed. Alfaguara.)

psicoanálisis recobra y rehace con el instinto de muerte: éste ya no es más que puro silencio en su distinción trascendente con la vida, pero no efusiona más que a través de todas las combinaciones inmanentes que forma con esta vida misma. La muerte inmanente, difusa, absorbida, ése es el estado que toma el significante en el capitalismo, la caja vacía que se desplaza por todas partes para taponar los escapes esquizofrénicos y agarrotar las huidas. El único mito moderno es el de los zombis — esquizos mortificados, buenos para el trabajo, conducidos a la razón. En este sentido, el salvaje y el bárbaro, con sus maneras de codificar la muerte, son niños con respecto al hombre moderno y su axiomática (se precisan tantos parados, tantos muertos, la guerra de Argelia ya no mata tantos como los accidentes de automóvil durante el fin de semana, la muerte planificada de Bengala, etc.). El hombre moderno «delira mucho más. Su delirio es un standard con trece teléfonos. Da órdenes al mundo. No le gustan las damas. También es valiente. Se le condecora con todas las fuerzas. En el juego del hombre, el instinto de muerte, el instinto silencioso está bien situado, tal vez al lado del egoísmo. Mantiene el lugar del cero en la ruleta. El casino siempre gana. La muerte también. La ley de los grandes números trabaja para ello...»[50]. Este es el momento para que volvamos a tomar un problema que habíamos dejado en suspenso. Una vez dicho que el capitalismo trabaja sobre flujos descodificados en tanto que tales, ¿cómo es posible que esté mucho más alejado de la producción deseante que los sistemas primitivos o bárbaros que, sin embargo, codifican o sobrecodifican los flujos? Una vez dicho que la producción deseante es una producción descodificada y desterritorializada, ¿cómo explicar que el capitalismo, con su axiomática, su estadística, efectúe una represión mucho más vasta de esta producción que los regímenes precedentes, que, sin embargo, no carecían de medios represivos? Hemos visto que los conjuntos estadísticos molares de producción social estaban en una relación de afinidad variable con las formaciones moleculares de producción deseante. Lo que debemos explicar es que el conjunto capitalista sea el menos afín, en el mismo momento que descodifica y desterritorializa con todas sus fuerzas.

La respuesta es instinto de muerte, llamando instinto en general a las condiciones de vida histórica y socialmente determinadas por las relaciones de producción y de antiproducción en un sistema. Sabemos que la producción molar social y la producción molecular deseante deben ser juzgadas a la vez desde el punto de vista de su identidad de naturaleza y desde el punto de vista de su diferencia de régimen. Sin embargo, es posible que estos dos aspectos, la

50. L. F. Celine, en *L'Herne*, n.° 3, pág. 171.

naturaleza y el régimen, sean en cierta manera potenciales y no se actualicen más que en razón inversa. Es decir, allí donde los regímenes están más cercanos, la identidad de naturaleza está, al contrario en el mínimo; y allí donde la identidad de naturaleza aparece al máximo, los regímenes difieren en el grado más alto. Si consideramos los conjuntos primitivos o bárbaros, vemos que la esencia subjetiva del deseo como producción se halla referida a grandes objetividades, cuerpo territorial o despótico, que actúan como presupuestos naturales o divinos y aseguran, por tanto, la codificación o la sobrecodificación de los flujos de deseo introduciéndolos en sistemas objetivos de representación. Podemos decir, pues, que la identidad de naturaleza entre las dos producciones está por completo oculta: tanto por la diferencia entre el socius objetivo y el cuerpo lleno subjetivo de la producción deseante, como por la diferencia entre los códigos y sobrecodificaciones cualificadas de la producción social y las cadenas de descodificación o de desterritorialización de la producción deseante, y por todo el aparato represivo representado en las prohibiciones salvajes, la ley bárbara y los derechos de la antiproducción. Y sin embargo, en vez de que la diferencia de régimen se acuse y se ahonde, es al contrario reducida al mínimo, ya que la producción deseante como límite absoluto permanece siendo un límite exterior, o bien permanece inocupado como límite interiorizado y desplazado, de tal modo que las máquinas del deseo funcionan más acá de su límite en el marco del socius y de sus códigos. Por ello, los códigos primitivos e incluso las sobrecodificaciones despóticas manifiestan una polivicidad que los acercan funcionalmente a una cadena de descodificación del deseo: las piezas de máquinas deseantes funcionan en los engranajes mismos de la máquina social, los flujos de deseo entran y salen por los códigos que no cesan a la vez de informar el modelo y la experiencia de la muerte elaborados en la unidad del aparato social-deseante. Hay tanto menos instinto de muerte en cuanto el modelo y la experiencia están mejor codificados en un circuito que no cesa de injertar las máquinas deseantes en la máquina social y de implantar la máquina social en las máquinas deseantes. La muerte viene tanto más de fuera cuanto está codificada dentro. Lo cual es cierto sobre todo del sistema de crueldad, en el que la muerte se inscribe en el mecanismo primitivo de la plusvalía como en el movimiento de los bloques finitos de deuda. Pero, incluso en el sistema del terror despótico, en el cual la tierra se vuelve infinita y la muerte conoce un agotamiento que tiende a convertirla en un instinto *latente,* un modelo no deja de subsistir en la ley sobrecodificante, y una experiencia para los sujetos sobrecodificados, al mismo tiempo que la antiproducción permanece separada como la parte del señor.

Ocurre de un modo muy diferente en el capitalismo. Precisamente porque los flujos del capital son flujos descodificados y desterritorializados —precisamente porque la esencia subjetiva de la producción se descubre en el capitalismo—, precisamente porque el límite se vuelve interior al capitalismo y no cesa de reproducirlo además de ocuparlo como límite interiorizado y desplazado — la identidad natural debe aparecer por sí misma entre la producción social y la producción deseante. Pero a su vez: en lugar de que esta identidad de la naturaleza favorezca una afinidad de régimen entre ambas producciones, acrecienta la diferencia de régimen de un modo catastrófico, monta un aparato de represión que ni siquiera podían insinuar el salvajismo ni la barbarie. Ocurre que, sobre el fondo de desmoronamiento de las grandes objetividades, los flujos descodificados y desterritorializados no son recogidos o recuperados, sino captados de un modo inmediato en una axiomática sin código que los relaciona con el universo de la representación subjetiva. Ahora bien, este universo tiene como función escindir la esencia subjetiva (identidad de naturaleza) en dos funciones, la del trabajo abstracto alienado en la propiedad privada que reproduce los límites interiores siempre ampliados y la del deseo abstracto alienado en la familia privatizada que desplaza límites interiorizados siempre más pequeños. La doble alienación trabajo-deseo no cesa de crecer y surcar la diferencia de régimen en el seno de la identidad de naturaleza. Al mismo tiempo que la muerte es descodificada, pierde su relación con un modelo y una experiencia y se vuelve instinto, es decir, efusiona en el sistema inmanente en el que cada acto de producción se halla inextrincablemente mezclado con la instancia de antiproducción como capital. Allí donde los códigos están deshechos, el instinto de muerte se apropia del aparato represivo y se pone a dirigir la circulación de la libido. Axiomática mortuoria. Podemos pensar, entonces, en deseos liberados, pero que, como cadáveres, se alimentan de imágenes. No se desea la muerte, pero lo que se desea está muerto, ya muerto: imágenes. Todo trabaja en la muerte, todo desea para la muerte. En verdad, el capitalismo no tiene nada por recuperar; o más bien, sus poderes de recuperación coexisten muy a menudo con lo que está por recuperar e incluso lo adelantan. (¿Cuántos grupos revolucionarios *en tanto que tales* están ya situados para una recuperación que no se realizará más que en el futuro y forman un aparato para la absorción de una plusvalía que todavía ni siquiera se ha producido: lo cual les proporciona, precisamente, una posición revolucionaria aparente?) En semejante mundo no hay un solo deseo viviente que no baste para hacer saltar por los aires al sistema o que no lo hiciese huir por un cabo por el que todo acabaría por seguir y sepultarse — cuestión de régimen.

Esas son las máquinas deseantes — con sus tres piezas: las piezas trabajadoras, el motor inmóvil, la pieza adyacente — sus tres energías: Libido, Numen y Voluptas — sus tres síntesis: las síntesis conectivas de objetos parciales y flujos, las síntesis disyuntivas de singularidades y cadenas, las síntesis conjuntivas de intensidades y devenires. El esquizoana- lista no es un intérprete, menos aún un director de escena, es un mecánico, micromecánico. No hay excavaciones o arqueología en el inconsciente, no hay estatuas; sólo piedras para succionar, a lo Beckett, y otros elementos maquínicos de conjuntos desterritorializados. Se trata de hallar cuáles son las máquinas deseantes de alguien, cómo marchan, con qué síntesis, qué devenires en cada caso. Además, esta tarea positiva no puede separarse de las destrucciones indispensables, de la destrucción de los conjuntos molares, estructuras y representaciones que impiden que la máquina funcione. No es fácil volver a encontrar las moléculas, incluso la molécula gigante, sus caminos, sus zonas de presencia y sus síntesis propias, a través de los grandes montones que llenan el preconsciente y delegan sus representantes en el mismo inconsciente, inmovilizando las máquinas, haciéndolas callar, engulléndolas, saboteándolas, atascándolas, inmovilizándolas. *No son las líneas de presión del inconsciente las que cuentan, son, al contrario, sus líneas de fuga.* No es el inconsciente el que presiona a la conciencia; es la conciencia la que presiona y agarrota, para impedir que huya. En cuanto al inconsciente, es como el contrario platónico al acercarse a su contrario: huye o perece. Desde el principio hemos intentado mostrar cómo las producciones y formaciones del inconsciente eran no sólo rechazadas por una instancia de represión que establecería compromisos con ellas, sino verdaderamente recubiertas por antiformaciones que desnaturalizan el inconsciente en sí mismo y le imponen causas, comprensiones, expresiones que no tienen nada que ver con su funcionamiento real: así todas las *estatuas,* las imágenes edípicas, las escenografías fantasmáticas, lo simbólico de la castración, la efusión del instinto de muerte, las re-territorializaciones perversas. De tal modo que nunca podemos, como en una interpretación, leer lo reprimido a través de y en la represión, puesto que ésta no cesa de inducir una falsa imagen de lo que reprime: usos ilegítimos y trascendentes de síntesis según los cuales el inconsciente ya no puede funcionar de acuerdo con sus propias máquinas constituyentes, sino tan sólo «representar» lo que un aparato represivo le da a representar. La forma misma de la interpretación se manifiesta incapaz de alcanzar el inconsciente, puesto que ella misma suscita las ilusiones inevitables (incluyendo la estructura y el significante) por las que la conciencia se hace del inconsciente una imagen adecuada a sus deseos — todavía somos piadosos, el psicoanálisis permanece en la edad precrítica.

Sin duda, estas ilusiones nunca prenderían, si no se beneficiasen de una coincidencia y de un sostén en el inconsciente mismo, que aseguran la «presa». Hemos visto cuál era ese sostén: se trata de la represión originaria, tal como la ejerce el cuerpo sin órganos en el momento de la repulsión, en el seno de la producción deseante molecular. Sin esta represión originaria, nunca una represión propiamente dicha podría estar delegada en el inconsciente por las fuerzas molares y aplastar la producción deseante. La represión propiamente dicha se aprovecha de una oportunidad sin la cual no podría inmiscuirse en la maquinaria del deseo[51]. Al contrario del psicoanálisis, que cae en la trampa haciendo caer al inconsciente en su trampa, el esquizoanálisis sigue las líneas de fuga y los índices maquínicos hasta las máquinas deseantes. Si lo esencial de la tarea destructiva radicaba en deshacer la trampa edípica de la represión propiamente dicha, y todas sus dependencias, de un modo cada vez adaptado al «caso», lo esencial de la primera tarea positiva radica en asegurar la conversión maquínica de la represión originaria, ahí también de un modo variable y adaptado. Es decir, deshacer el bloqueo o la coincidencia sobre la que descansa la represión propiamente dicha, transformar la oposición aparente de la repulsión (cuerpo sin órganos-máquinas objetos parciales) en condición de funcionamiento real, asegurar este funcionamiento en las formas de la atracción y de la producción de intensidades, integrar desde ese momento los fallos en el funcionamiento atractivo y envolver el grado cero en las intensidades producidas, y con ello repartir las máquinas deseantes. Ese es el punto focal y delicado, que vale por la transferencia en el esquizoanálisis (dispersar, esquizofrenizar la transferencia perversa del psicoanálisis).

* * *

Sin embargo, debemos cuidar que la diferencia de régimen no nos haga olvidar la identidad de naturaleza. Hay fundamentalmente dos polos; pero, si debemos presentarlos como la dualidad de las formaciones molares y de las formaciones moleculares, no podemos contentarnos con presentarlos de ese modo, puesto que no hay formación molecular que no sea por sí misma catexis de formación molar. No hay máquinas deseantes que existan fuera de las máquinas sociales que forman a gran escala; y no hay máquinas sociales sin las deseantes que las pueblan a pequeña escala. Además, no hay cadena molecular que no intercepte y no reproduzca bloques enteros de código o de axiomática molares y que esos bloques no contengan o no sellen fragmentos de cadena molecular. Una secuencia de deseo se halla prolongada por una serie social, o

51. Cf. *supra,* cap. II, 7.

bien una máquina social tiene en sus engranajes piezas de máquinas deseantes. Las micromultiplicidades deseantes no son menos colectivas que los grandes conjuntos sociales, propiamente separables y constituyentes de una sola y misma producción. Desde este punto de vista, la dualidad de los polos pasa menos entre lo molar y lo molecular que por el interior de las catexis sociales molares, puesto que *de cualquier manera* las formaciones moleculares son tales catexis. Por ello, nuestra teoría concerniente a los dos polos ha variado forzosamente. Ora oponíamos lo molar lo molecular como líneas de integración paranoicas, significantes y estructurales, y líneas de fuga esquizofrénicas, maquínicas y dispersadas; o incluso como el trazado de las re-territorializaciones perversas y el movimiento de las desterritorializaciones esquizofrénicas. Ora, al contrario, los oponíamos como dos grandes tipos de catexis igualmente sociales, uno sedentario y bi-univocizante, de tendencia reaccionaria o fascista, el otro nómada y polívoco, de tendencia revolucionaria. En efecto, en la declaración esquizoide «Soy eternamente de raza inferior», «Soy una bestia, un negro», «Todos nosotros somos judíos alemanes», el campo histórico-social no está menos cargado que en la fórmula paranoica «Soy de los vuestros, y muy de nuestra casa, soy un ario puro, por siempre de raza superior»... Y de una fórmula a otra todas las oscilaciones posibles, desde el punto de vista de la catexis libidinal inconsciente. ¿Cómo es posible? ¿Cómo la fuga esquizofrénica, con su dispersión molecular, puede formar una catexis tan fuerte y determinada como la otra? ¿Por qué hay dos tipos de catexis social, que corresponden a los dos polos? Porque en todo lugar hay lo molar y lo molecular: su disyunción es una relación de disyunción inclusa, que varía tan sólo según los dos sentidos de la subordinación, según que los fenómenos moleculares se subordinen a los grandes conjuntos, o que, al contrario, se los subordinen. En uno de los polos, los grandes conjuntos, las grandes formas de gregarismo no impiden la fuga que los vence y no oponen la catexis paranoica más que como una «fuga ante la fuga». Pero, en el otro polo, la fuga esquizofrénica no consiste tan sólo en alejarse de lo social, en vivir al margen: hace huir lo social por la multiplicidad de agujeros que lo atraviesan y lo roen, siempre apresándolo, disponiendo por todas partes las cargas moleculares que harán estallar lo que debe estallar, caer lo que debe caer, huir lo que debe huir, asegurando en cada punto la conversión de la esquizofrenia como proceso en fuerza efectivamente revolucionaria. Pues, ¿qué es el esquizo sino el que, en primer lugar, ya no puede soportar «todo eso», el dinero, la bolsa, las fuerzas de muerte, decía Nijinsky — valores morales, patrias, religiones y certezas privadas? Del esquizo al revolucionario tan sólo hay la diferencia entre el que huye y el saber hacer

huir lo que huye, reventando un tubo inmundo, haciendo pasar un diluvio, liberando un flujo, recortando una esquizia. El esquizo no es revolucionario, pero el proceso esquizofrénico (del que el esquizo no es más que la interrupción, o la continuación en el vacío) es el potencial de la revolución. A los que dicen que huir no es valeroso, respondemos: ¿quién no es fuga *y catexis social al mismo tiempo?* La elección no está más que entre dos polos, la contrafuga paranoica que anima todas las catexis conformistas, reaccionarias, fascistas, la fuga esquizofrénica convertible en catexis revolucionaria. Blanchot, de un modo admirable, dice de esta fuga revolucionaria, de esta caída, que debe ser pensada y manejada como lo más positivo: «¿Qué es esta fuga? La palabra está mal escogida para poder complacer. El valor radica, sin embargo, en aceptar el huir antes que vivir quieta e hipócritamente en falsos refugios. Los valores, las morales, las patrias, las religiones y esas certezas privadas que nuestra vanidad y nuestra complacencia nos otorgan generosamente, son otras tantas estancias engañosas que el mundo habilita para los que piensan mantenerse así de pie y en descanso, entre las cosas estables. No saben nada de ese inmenso fracaso en el que van, ignorantes de sí mismos, en el zumbido monótono de sus pasos siempre rápidos que los llevan impersonalmente por un gran movimiento inmóvil. Huida ante la huida. (Sea uno de esos hombres) que habiendo tenido la revelación de la deriva misteriosa, ya no soportan vivir en los falsos pretextos de la estancia. Primero intenta tomar ese movimiento por su cuenta. Querría alejarse personalmente. Vive al margen... (Pero) tal vez esto, la caída, ya no pueda ser un destino personal, sino el destino de cada uno en todos»[52]. A este respecto, la primera tesis del esquizoanálisis es: toda catexis es social y de cualquier modo conduce a un campo social histórico.

Recordemos los grandes rasgos de una formación molar o de una forma de gregarismo. Efectúan una unificación, una totalización de las fuerzas moleculares por acumulación estadística, obedeciendo a leyes de los grandes números. Esta unidad puede ser la unidad biológica de una *species* o la unidad estructural de un socius: un organismo, social o viviente, se halla compuesto como un todo, como un objeto global o completo. Es con respecto a ese nuevo orden que los objetos parciales de orden molecular aparecen como una carencia, al mismo tiempo que el propio todo se dice que carece a los objetos parciales. De ese modo, el deseo será soldado a la carencia. Los mil cortes-flujos que definen la dispersión positiva en una multiplicidad molecular son volcados en vacuolas de carencia que efectúan esta soldadura en un conjunto estadístico de orden molar. Freud mostraba, en ese sentido, cómo se pasaba de

52. Maurice Blanchot, *L'Amitié,* Gallimard, 1971, págs. 232-233.

las multiplicidades psicóticas de dispersión, basadas en los cortes o esquizias, a grandes vacuolas determinadas globalmente, del tipo neurótico y castración: el neurótico necesita un objeto global con respecto al cual los objetos parciales pueden ser determinados como carencia y a la inversa[53]. Pero, de un modo más general, la transformación estadística de la multiplicidad molecular en conjunto molar organiza la carencia a gran escala. Semejante organización pertenece esencialmente al organismo biológico o social, species o socius. No hay sociedad que no habilite la carencia en su seno, por medios variables y propios (estos medios no son los mismos, por ejemplo, en una sociedad de tipo despótico o en una sociedad capitalista en la que la economía de mercado les proporciona un grado de perfección desconocido hasta entonces). Esta soldadura del deseo con la carencia proporciona, precisamente, al deseo fines, finalidades o intenciones colectivas y personales — en lugar del deseo preso en el orden real de su producción que se comporta como fenómeno molecular desprovisto de fin e intención. Además no hay que creer que la acumulación estadística sea un resultado del azar, un resultado al azar. Al contrario, es el fruto de una selección que se ejerce sobre los elementos del azar. Cuando Nietzsche dice que la selección se ejerce por lo general *en favor del gran número,* lanza una intuición fundamental que inspirará al pensamiento moderno. Pues quiere decir que los grandes números o los grandes conjuntos no preexisten a una presión selectiva que originaría líneas singulares, sino que, al contrario, nacen de esta presión selectiva que aplasta, elimina o regulariza las singularidades. No es la selección la que supone un gregarismo primario, sino la gregariedad la que supone la selección y nace de ella. La «cultura» como proceso selectivo de marcaje o de inscripción inventa los grandes números en favor de los cuales se ejerce. Por ello, la estadística no es funcional, sino estructural, y conduce a cadenas de fenómenos que la selección ha puesto ya en un estado de dependencia parcial (cadenas de Markoff). Lo vemos incluso en el código genético. En otros términos, las gregariedades nunca son cualesquiera, remiten a formas cualificadas que las producen por selección creadora. El orden no es: gregariedad-selección, sino al contrario, multiplicidad molecular-formas de gregariedad ejerciendo la selección-conjuntos molares o gregarios que se derivan de ellas.

¿Qué son estas formas cualificadas, «formaciones de soberanía» decía Nietzsche, que desempeñan el papel de objetividades totalizantes, unificantes,

53. Cf. Freud, «L'Inconscient», 1915, en *Métapsychologie*, tr. fr. Gallimard, págs. 152-154: los dos usos del calcetín, uno psicótico, que lo trata como multiplicidad molecular de mallas, el otro neurótico, como objeto global y carencia molar.

significantes, fijando las organizaciones, las carencias y los fines? Son los cuerpos llenos los que determinan los diferentes modos del socius, verdaderos conjuntos pesados de la tierra, del déspota, del capital. Cuerpos llenos o materias vestidas que se distinguen del cuerpo lleno sin órganos o de la materia desnuda de la producción deseante molecular. Si uno se pregunta de donde provienen esas formas de *poder,* es evidente que no se explican por ningún fin, ninguna finalidad, puesto que ellas fijan los fines y las finalidades. La forma o cualidad de tal o cual socius, cuerpo de la tierra, cuerpo del déspota, cuerpo del capital-dinero, depende de un estado o de un grado de desarrollo intensivo de las fuerzas productivas en tanto que éstas definen un hombre-naturaleza independiente de todas las formaciones sociales, o más bien común a todas (lo que los marxistas llaman «la situación del trabajo útil»). La forma o cualidad del socius, por tanto, es producida por sí misma, pero como lo inengendrado, es decir, como el presupuesto natural o divino de la producción correspondiente a tal o cual grado, a la que proporciona una unidad estructural y finalidades aparentes, sobre la que se vuelca y de cuyas fuerzas se apropia, determinando las selecciones, las acumulaciones, las atracciones sin las que éstas no tomarían un carácter social. Es en ese sentido que la producción social es la producción deseante misma en *condiciones determinadas.* Estas condiciones determinadas son, pues, las formas de gregariedad como socius o cuerpo lleno, bajo las cuales las formaciones moleculares constituyen conjuntos molares.

Podemos precisar, entonces, la segunda tesis del esquizoanálisis: se deberá distinguir en las catexis sociales la catexis libidinal inconsciente de grupo o de deseo y la catexis preconsciente de clase o de interés. Esta última pasa por los grandes fines sociales y concierne al organismo y a los órganos colectivos, incluidas las vacuolas de carencia acondicionadas. Una clase se define por un régimen de síntesis, un estado de conexiones globales, de disyunciones exclusivas, de conjunciones residuales que caracterizan al conjunto considerado. La pertenencia a una clase remite al papel en la producción o la antiproducción, al lugar en la inscripción, a la parte que vuelve a los sujetos. El interés preconsciente de clase remite, pues, a las tomas de flujos, a las separaciones de códigos, a los restos o rentas subjetivos. Desde este punto de vista, es por completo cierto que un conjunto no comporta *prácticamente* más que una sola clase, la que tiene interés en tal régimen. La otra clase no puede constituirse más que por una contracatexis que crea su propio interés en función de nuevos fines sociales, de nuevos órganos y medios, de un nuevo posible estado de las síntesis sociales. De ahí la necesidad para la otra clase de ser representada por un aparato de partido que fije esos fines y esos medios y efectúe en el campo de lo

preconsciente un corte revolucionario (por ejemplo, el corte leninista). En este campo de las catexis preconscientes de clase o de interés resulta fácil distinguir lo que es reaccionario, o reformista, o lo que es revolucionario. Pero los que tienen interés, en ese sentido, siempre forman un número más restringido que aquéllos cuyo interés, en alguna manera, «es tenido» o representado: la clase desde el punto de vista de la praxis es mucho menos numerosa o menos amplia que la clase tomada en su determinación teórica. De ahí las contradicciones subsistentes en el seno de la clase dominante, es decir de la clase nada más. Es evidente en el régimen capitalista en el que, por ejemplo, la acumulación primitiva no puede realizarse más que en provecho de una fracción restringido del conjunto de la clase dominante[54]. Pero no es menos evidente para la revolución rusa con su formación de un aparato de partido.

Esta situación, sin embargo, no basta en modo alguno para resolver el siguiente problema: ¿por qué muchos de los que tienen o deberían tener interés objetivo revolucionario mantienen una catexis preconsciente de tipo reaccionario? y en menos ocasiones ¿cómo algunos cuyo interés es objetivamente reaccionario llegan a efectuar un catexis preconsciente revolucionaria? ¿Es preciso invocar en un caso una sed de justicia, una posición ideológica justa, o una buena y adecuada opinión; y en el otro caso, una ceguera, fruto de un engaño o de una mixtificación ideológicas? Los revolucionarios a menudo olvidan, o no les gusta reconocer, que se quiere y hace la revolución por deseo, no por deber. Aquí como en todas partes el concepto de ideología es un concepto execrable que oculta los verdaderos problemas, siempre de naturaleza organizativa. Si Reich, cuando planteaba la cuestión más profunda, «¿Por qué las masas han deseado el fascismo?», se contentó con responder invocando lo ideológico, lo subjetivo, lo irracional, lo negativo y lo inhibido, se debe a que permanecía prisionero de conceptos derivados que hicieron que no consiguiese la psiquiatría materialista que soñaba, le impidieron ver cómo el deseo formaba parte de la infraestructura y le encerraron en la dualidad de lo objetivo y lo subjetivo (desde ese momento, el psicoanálisis era enviado al análisis de lo subjetivo definido por la ideología). Pero todo es objetivo o subjetivo según se desee. La distinción no radica ahí; la distinción por hacer pasa por la infraestructura económica misma *y sus catexis.* La economía libidinal no es menos objetiva que la economía- política, y la política, no menos subjetiva que la libidinal, aunque ambas correspondan a dos modos de catexis diferentes de la

54. Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme,* pág. 191: «Existen razones por las que el pleno desarrollo del capitalismo industrial pide, no sólo una transferencia de los títulos de riqueza en provecho de una clase burguesa, sino también una concentración de la propiedad de la riqueza en manos de un grupo mucho más restringido.»

misma realidad como realidad social. Hay una catexis libidinal inconsciente de deseo que no coincide necesariamente con las catexis preconscientes de interés y que explica cómo éstas pueden estar perturbadas, pervertidas en «la más sombría organización», por debajo de cualquier ideología.

La catexis libidinal no se dirige al régimen de las síntesis sociales, sino al grado de desarrollo de las fuerzas o energías de las que dependen estas síntesis. No se dirige a las extracciones, separaciones y restos efectuados por esas síntesis, sino a la naturaleza de los flujos y de los códigos que las condicionan. No se dirige a los fines y medios sociales, sino al cuerpo lleno como socius, a la formación de soberanía o la forma de poder para sí misma, que está desprovista de sentido y de finalidad, puesto que los sentidos y las finalidades se originan en ella y no a la inversa. Sin duda, los intereses nos predisponen a tal o cual catexis libidinal, pero no se confunden con ella. Además, la catexis libidinal inconsciente nos determina a buscar nuestro interés por un lado antes que por el otro, a fijar nuestros fines en determinada vía, persuadidos de que en ella están todas nuestras posibilidades — puesto que el amor nos empuja a ello. Las síntesis manifiestas son tan sólo los gradímetros preconscientes de un grado de desarrollo, los intereses y los fines aparentes son tan sólo los exponentes preconscientes de un cuerpo lleno social. Como dice Klossowski en su profundo comentario de Nietzsche, una forma de poder se confunde con la violencia que ejerce por su propio carácter absurdo, pero no puede ejercer esa violencia más que asignándose fines y sentidos en los que incluso participan los elementos más sometidos: «Las formaciones soberanas no tienen más propósito que enmascarar la ausencia de fin y de sentido de su soberanía por el fin orgánico de su creación» y convertir, de ese modo, lo absurdo en espiritualidad[55]. Por ello, resulta en vano intentar distinguir lo que es racional y lo que es irracional en una sociedad. En verdad, el papel, el lugar, la parte que se tiene en una sociedad y que se hereda en función de las leyes de la reproducción social, empujan a la libido a cargar tal socius en tanto que cuerpo lleno, tal poder absurdo en el que participamos o tenemos posibilidades de participar bajo el abrigo de los fines y los intereses. Falta que haya un amor desinteresado de la máquina social, de la forma de poder y del grado de desarrollo para sí mismos. Incluso en el que tiene interés — y que los ama con otro amor aparte del de su interés. Incluso en el que no tiene en ello interés y sustituye ese contra-interés por la

55. Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux,* págs. 174-175. El comentario de Klossowski sobre las formaciones de soberanía según Nietzsche (*Herrschaftsgebilde*), su poder absurdo o sin fin, y los fines y sentidos que se inventan en función de un grado de desarrollo de la energía, es esencial en todos los aspectos.

fuerza de un extraño amor. Flujos que manan sobre el cuerpo lleno poroso de un socius, ése es el objeto del deseo, más alto que todos los fines. Ello nunca manará bastante, no cortará nunca bastante — ¡y de aquella manera! ¡Qué bella es la máquina! El oficial de la *Colonia penitenciaria* muestra lo que puede ser la catexis libidinal intensa de una máquina que no es tan sólo técnica, sino social, a través de la cual el deseo desea su propia represión. Hemos visto cómo la máquina capitalista constituía un sistema de inmanencia bordeado por un gran flujo mutante, no posesivo y no poseído, que mana sobre el cuerpo lleno del capital y forma un poder absurdo. Cada uno en su clase y su persona recibe algo de ese poder, o es excluido de él, en tanto que el gran flujo se convierte en rentas, rentas de salarios o de empresas, que definen fines o esferas de interés, extracciones, separaciones, partes. Pero la catexis (o la inversión) del propio flujo y de su axiomática, que en verdad no exige ningún conocimiento preciso de economía política, es asunto de la libido inconsciente en tanto que presupuesta por los fines. Vemos a los más desfavorecidos, a los más excluidos, que cargan con pasión (o invierten en) el sistema que les oprime y en el que siempre *encuentran* un interés, puesto que eso es lo que buscan y valoran. Siempre sigue el interés. La antiproducción efusiona en el sistema: por ella se amará a la antiproducción y la manera como el deseo se reprime a sí mismo en el gran conjunto capitalista. Reprimir el deseo, no sólo para los otros, sino en sí mismo, ser el polizonte de los otros y de uno mismo, eso es lo que pone en tensión, y ello no es ideología, sino economía. El capitalismo recoge y posee la potencia del fin y del interés *(el poder),* pero siente un amor desinteresado por la potencia absurda y no poseída de la máquina. ¡Oh! en verdad, no es para él ni para sus hijos que el capitalista trabaja, sino para la inmortalidad del sistema. Violencia sin finalidad, alegría, pura alegría de sentirse un engranaje de la máquina, atravesado por los flujos, cortado por las esquizias. Colocarse en la posición en la que de ese modo se es atravesado, cortado, dado por el culo por el socius, buscar el buen sitio en el que, según los fines y los intereses que nos son asignados, uno siente pasar algo que no tiene interés ni fin. Una especie de arte por el arte en la libido, un gusto por el trabajo bien hecho, cada uno en su sitio, el banquero, el polizonte, el soldado, el tecnócrata, el burócrata y, por qué no, el obrero, el sindicalista... El deseo está abierto.

Ahora bien, la catexis libidinal del campo social puede perturbar la catexis de interés y coaccionar a los más desfavorecidos, los más explotados, a buscar sus fines en una máquina opresiva, pero además lo que es reaccionario o revolucionario en la catexis preconsciente de interés no coincide necesariamente con lo que es reaccionario o revolucionario en la catexis libidinal in-

consciente. Una catexis preconsciente revolucionaria se dirige a nuevos fines, nuevas síntesis sociales, a un nuevo poder. Sin embargo, es posible que al menos una parte de la libido inconsciente continúe cargando el antiguo cuerpo, la antigua forma de poder, sus códigos y sus flujos. Ello es mucho más fácil y la contradicción está mucho mejor enmascarada cuando un estado de fuerzas no predomina sobre el antiguo sin conservar o resucitar el viejo cuerpo lleno como territorialidad subordinada y residual (así por ejemplo, la manera como la máquina capitalista resucita el Urstaat despótico o como la máquina socialista conserva un capitalismo monopolista de Estado y de mercado). Pero aún puede ser más grave: incluso cuando la libido abraza al nuevo cuerpo, el nuevo poder que corresponde a los fines y a las síntesis efectivamente revolucionarias desde el punto de vista del preconsciente, no es seguro que la propia catexis libidinal inconsciente sea revolucionaria. Pues los mismos cortes no pasan al nivel de los deseos inconscientes y de los intereses preconscientes. El corte revolucionario preconsciente está suficientemente definido por la promoción de un socius como cuerpos lleno portador de nuevos fines, como forma de poder o formación de soberanía que se subordina la producción deseante bajo nuevas condiciones. Sin embargo, aunque la libido inconsciente esté encargada de cargar ese socius, su catexis no es necesariamente revolucionaria en el mismo sentido que la catexis preconsciente. En efecto, el corte revolucionario inconsciente implica por su cuenta al cuerpo sin órganos como límite del socius que la producción deseante a su vez se subordina, bajo la condición de un poder invertido, de una subordinación invertida. La revolución preconsciente remite a un nuevo régimen de producción social que crea, distribuye y satisface nuevos intereses y fines; pero la revolución inconsciente no remite tan sólo al socius que condiciona este cambio como forma de poder, remite en ese socius al régimen de la producción deseante como poder invertido sobre el cuerpo sin órganos. No es el mismo estado de los flujos y de las esquizias: en un caso, el corte está entre dos socius, evaluándose el segundo por su capacidad de introducir los flujos de deseo en un nuevo código o una nueva axiomática de interés; en el otro caso, el corte está en el propio socius, en tanto es capaz de hacer pasar los flujos de deseo según sus líneas de fuga positivas y volverlas a cortar siguiendo cortes de cortes productivos. El principio más general del esquizoanálisis dice, siempre, que el deseo es constitutivo de un campo social. De cualquier modo, es infraestructura, no ideología: el deseo está en la producción como producción social, del mismo modo que la producción está en el deseo como producción deseante. Pero estas formulaciones pueden entenderse de dos maneras, según el deseo se esclavice a un conjunto molar

estructurado que constituye bajo determinada forma de poder y de gregariedad, o según que esclavice el gran conjunto a las multiplicidades funcionales que él mismo forma a escala molecular (tanto en un caso como en otro ya no se trata de personas o de individuos). Ahora bien, si el corte revolucionario preconsciente aparece en el primer nivel y se define por las características de un nuevo conjunto, el corte inconsciente o libidinal pertenece al segundo nivel y se define por el papel motor de la producción deseante y la posición de sus multiplicidades. Podemos concebir, pues, que un grupo pueda ser revolucionario desde el punto de vista del interés de clase y de sus catexis preconscientes, pero que no lo sea y que incluso siga siendo fascista y policíaco desde el punto de vista de sus catexis libidinales. Intereses preconscientes realmente revolucionarios no implican necesariamente catexis inconscientes de la misma naturaleza; nunca un aparato de interés vale por una máquina de deseo.

Un grupo revolucionario en cuanto a lo preconsciente sigue siendo un *grupo sometido,* incluso al conquistar el poder, en tanto que este mismo poder remite a una forma de poder que continúa esclavizándose y aplastando la producción deseante. En el momento en que es revolucionario preconsciente, tal grupo ya presenta todas las características inconscientes de un grupo sometido: la subordinación a un socius como soporte fijo que se atribuye las fuerzas productivas, y extrae y absorbe su plusvalía; la efusión de la antiproducción y de los elementos mortíferos en el sistema que se quiere y se siente tanto más inmortal; los fenómenos de «super-yoización», de narcisismo y de jerarquía de grupo, los mecanismos de represión del deseo. Un *grupo sujeto,* al contrario, es aquél cuyas propias catexis libidinosas son revolucionarias; hace penetrar el deseo en el campo social y subordina el socius o la forma de poder a la producción deseante; productor de deseo y deseo que produce, inventa formaciones siempre mortales que conjuran en él la efusión de un instinto de muerte; a las determinaciones simbólicas de servidumbre opone coeficientes reales de transversalidad, sin jerarquía ni super-yo de grupo. Lo que lo complica todo, en verdad, es que los mismos hombres pueden participar de las dos clases de grupos bajo diversas relaciones (Saint-Just, Lenin). O bien que un mismo grupo puede presentar las dos características a la vez, en situaciones diversas, pero coexistentes. Un grupo revolucionario puede haber recobrado ya la forma de un grupo sometido y, sin embargo, estar determinado bajo ciertas condiciones a desempeñar todavía el papel de un grupo-sujeto. No dejamos de pasar de un grupo a otro. Los grupos-sujetos no cesan de derivar por ruptura de los grupos sometidos: hacen pasar el deseo y lo vuelven a cortar siempre más lejos, franqueando el límite, relacionando las máquinas sociales con las fuerzas elemen-

tales del deseo que las forman[56]. Pero, a la inversa, tampoco cesan de volverse a encerrar, de remodelarse a imagen de los grupos sometidos: restableciendo límites interiores, reformando un gran corte que los flujos no pasarán, no franquearán, subordinando las máquinas deseantes al conjunto represivo que ellas constituyen a gran escala. Hay una velocidad de servidumbre o sometimiento que se opone a los coeficientes de transversalidad; ¿qué revolución no tiene la tentación de volverse contra sus grupos-sujetos, calificados de anarquistas y responsables, y liquidarlos? ¿Cómo conjurar la funesta inclinación que hace pasar un grupo, de sus catexis libidinales revolucionarias a catexis revolucionarias que ya no son más que preconscientes o de interés, luego a catexis preconscientes que ya sólo son reformistas? E incluso, ¿dónde situar a tal o cual grupo? ¿hubo alguna vez catexis inconscientes revolucionarias? ¿El grupo surrealista, con su fantástico sometimiento o servidumbre, su narcisismo y su super-yo? (Sucede que un hombre sólo funciona como flujo-esquizia, como grupo-sujeto, por ruptura con el grupo sometido del que se excluye o es excluido: Artaud el esquizo). ¿Dónde situar el grupo psicoanalítico en esta complejidad de las catexis sociales? Cada vez que nos preguntamos cuándo ello empieza a andar mal, siempre es preciso remontarse más arriba. Freud como super-yo de grupo, abuelo edipizante, instaurando a Edipo como límite interior, con toda clase de pequeños Narcisos alrededor, y Reich el marginal, trazando una tangente de desterritorialización, haciendo pasar flujos de deseo, rompiendo el límite, franqueando el muro. Pero no se trata tan sólo de literatura o incluso de psicoanálisis. Se trata de política, aunque no sea cuestión, como veremos, de *programa.*

La tarea del esquizoanálisis radica, pues, en llegar a las catexis de deseo inconsciente del campo social, en tanto que se distinguen de las catexis preconscientes de interés y pueden no sólo oponerse a ellas, sino coexistir con ellas en modos opuestos. En el conflicto de las generaciones, se oye a los viejos reprochar a los jóvenes, de forma muy maliciosa, el que sus deseos (auto, crédito, préstamos, relaciones chicas-chicos) predominen sobre su interés (trabajo, ahorro, buen matrimonio). Pero en lo que a otros parece deseo bruto todavía hay complejos de deseo y de interés y una mezcla de formas precisamente reaccionarias y vagamente revolucionarias tanto en uno como en otro. La situación está por completo embrollada. Parece que el esquizoanálisis

56. Sobre el grupo y la ruptura o esquizia, cf. *Change,* n.° 7, el artículo de Jean-Pierre Faye, «Eclats», pág. 217: «Lo que cuenta, lo que a nuestros ojos es eficaz, no es tal o cual grupo, es la dispersión o la Diáspora que producen sus destellos» (Y págs. 212-213, el carácter necesariamente multívoco de los grupos sujetos y de su escritura).

no pueda disponer más que de índices — los índices maquínicos — para desembrollar, al nivel de los grupos o de los individuos, las catexis libidinales del campo social. Ahora bien, en ese aspecto, la sexualidad constituye los índices. No es que la capacidad revolucionaria se juzgue por los objetos, los fines, y las fuentes de las pulsiones sexuales que animan a un individuo o un grupo; de seguro, las perversiones e incluso la emancipación sexual no proporcionan ningún privilegio, en tanto que la sexualidad permanece encerrada en el marco del «sucio secretito». Por más que se publique el secreto, que se exija su derecho a la publicidad, incluso podemos desinfectarlo, tratarlo de manera científica y psicoanalítica, corremos siempre el riesgo de matar el deseo o de inventar para él formas de liberación más sombrías que la prisión más represiva — en tanto no se haya arrancado la sexualidad de la categoría del secreto incluso público, desinfectado, es decir, del origen edípico-narcisista que se le impone como la mentira bajo la que no puede volverse más que cínica, vergonzosa o mortificada. Es mentira pretender liberar la sexualidad y reclamar para ella derechos sobre el objeto, el fin y la fuente, si se mantienen los flujos correspondientes en los límites de un código edípico (conflicto, regresión, solución, sublimación de Edipo...) y se continúa imponiéndole una forma o motivación familiarista y masturbatoria que vuelve vana de antemano toda perspectiva de liberación. Por ejemplo, ningún «frente homosexual» es posible en tanto que la homosexualidad es captada en una relación de disyunción exclusiva con la heterosexualidad, que las refiere a ambas a un origen edípico y castrador común, encargada de asegurar tan sólo su diferenciación en dos series no comunicantes, en lugar de hacer aparecer su inclusión recíproca y su comunicación transversal en los flujos descodificados del deseo (disyunciones inclusas, conexiones locales, conjunciones nómadas). En una palabra, la represión sexual, más vivaz que nunca, sobrevivirá a todas las publicaciones, manifestaciones, emancipaciones protestas en cuanto a la libertad de los objetos, de las fuentes y de los fines, en tanto la sexualidad sea mantenida conscientemente o no en las coordenadas narcisistas, edípicas y castradoras, que bastan para asegurar el triunfo de los más rigurosos censores, los tipos grises de que hablaba Lawrence.

Lawrence muestra claramente que la sexualidad, incluida la castidad, es asunto de los flujos, «una infinidad de flujos diferentes e incluso opuestos». Todo depende de la manera cómo esos flujos, cualquiera que sea su objeto, fuente y fin, están codificados y cortados según figuras constantes, o, al contrario, están presos en cadenas de significación que los recortan según puntos móviles y no figurativos (los flujos-esquizias). Lawrence echa la culpa a la po-

breza de las imágenes idénticas inmutables, papeles figurativos que son otros tantos torniquetes de los flujos de sexualidad: «novia, querida, mujer, madre» — se podría decir además «homosexuales, heterosexuales», etc.—, todos estos papeles son distribuidos por el triángulo edípico, padre-madre-yo, un yo representativo que se supone que se define en función de las representaciones padre-madre, por fijación, regresión, asunción, sublimación, y todo ello ¿bajo qué regla? La regla del gran Falo que nadie posee, significante despótico que anima la más miserable lucha, común ausencia para todas las exclusiones recíprocas donde todos los flujos se agotan, secados por la mala conciencia y el resentimiento. «Colocar a la mujer en un pedestal, por ejemplo, o al contrario volverla indigna de toda importancia: convertirla en un ama de casa *modelo,* una madre o una esposa *modelo,* son simples medios para eludir cualquier contacto con ella. *Una mujer no representa algo, no es una personalidad distinta y definida...* Una mujer es una extraña y dulce vibración del aire que avanza, inconsciente e ignorada, en busca de una vibración que le responda. O bien es una vibración pesada, discordante y dura para el oído que avanza hiriendo a todos los que se hallan a su alcance. *Lo mismo ocurre en el hombre*»[57]. Que no se ría nadie demasiado rápido del panteísmo de los flujos presente en semejantes textos: no es fácil desedipizar incluso la naturaleza, incluso los paisajes, hasta el punto en que supo hacerlo Lawrence. La diferencia fundamental entre el psicoanálisis y el esquizoanálisis es la siguiente: el esquizoanálisis llega a un inconsciente no figurativo y no simbólico, mero figural abstracto en el sentido en que se habla de pintura abstracta, flujos-esquizias o real-deseo, preso por debajo de las condiciones mínimas de identidad.

¿Qué hace el psicoanálisis, y en primer lugar qué hace Freud, si no mantener la sexualidad bajo el yugo mortífero del secretito, a pesar de encontrar un medio médico para volverlo público, de convertirlo en el secreto de Polichinela, el Edipo analítico? Se nos dice: veamos, es muy normal, todo el mundo es de ese modo, pero se continúa teniendo de la sexualidad la misma concepción humillante y envilecedora, la misma concepción figurativa que la de los *censores.* A buen seguro, el psicoanálisis no ha hecho su revolución pictórica. Hay una tesis en la que Freud se tiene muy en cuenta: la libido no carga el campo social en tanto que tal más que con la condición de desexualizarse y sublimarse. Si se mantiene de tal modo es porque, en primer lugar, quiere mantener la sexualidad en el estrecho marco de Narciso y de Edipo, del yo y de la familia. Desde ese momento, toda catexis libidinal sexual de dimensión

57. D. H. Lawrence, «Nous avons besoin les uns des autres», 1930, tr. fr. en *Eros et les chiens,* Ed. Bourgois, pág. 285. Y *Pornographie et obscenité,* 1929 (tr. cast. Ed. Dilema, 1981).

social le parece que manifiesta un estado patógeno, «fijación» al narcisismo o «regresión» a Edipo y a las fases preedípicas, por las que se explicarán tanto la homosexualidad como pulsión como la paranoia como medio de defensa[58]. Hemos visto, por el contrario, que lo que la libido cargaba, a través de los amores y la sexualidad, era el propio campo social en sus determinaciones económicas, políticas, históricas, raciales, culturales etc.: la libido no cesa de delirar la historia, los continentes, los reinos, las razas, las culturas. No es que convenga colocar representaciones históricas en el lugar de las representaciones familiares del inconsciente freudiano, o incluso arquetipos de un inconsciente colectivo. Se trata tan sólo de constatar que nuestras elecciones amorosas están en el cruce de «vibraciones», es decir, expresan conexiones, disyunciones, conjunciones de flujos que atraviesan una sociedad, entran y salen de ella, la enlazan a otras sociedades, antiguas o contemporáneas, lejanas o desaparecidas, muertas o por nacer, Áfricas y Orientes, siempre por el hilo subterráneo de la libido. No son figuras o estatuas geo-históricas, aunque nuestro aprendizaje se realice más fácilmente con ellas, con libros, historias, reproducciones, que con nuestra mamá. Sino flujos y códigos de socius que no representan nada, que *designan* solamente zonas de intensidad libidinal sobre el cuerpo sin órganos y que se hallan emitidos, captados, interceptados por el ser que entonces estamos determinados a amar, como un punto-signo, un punto singular en toda la red del cuerpo intensivo que responde a la Historia, que vibra con ella. La *Gravida,* nunca Freud llegó tan lejos... En una palabra, nuestras catexis libidinales del campo social, reaccionarias o revolucionarias, están tan bien ocultas, tan inconscientes, tan bien recubiertas por las catexis preconscientes que no aparecen más que en nuestras elecciones sexuales amorosas. Un amor no es reaccionario o revolucionario, es el índice del carácter reaccionario o revolucionario de las catexis sociales de la libido. Las relaciones sexuales deseantes del hombre y la mujer (o del hombre y el hombre, o de la mujer y la mujer) son el índice de relaciones sociales entre los hombres. Los amores y la sexualidad son los gradímetros o los exponentes, esta vez inconscientes, de las catexis libidinales del campo social. Todo ser amado o deseado vale por un agente colectivo de enunciación. Y no es, en verdad, como creía Freud, la libido la que debe desexualizarse y sublimarse para cargar la sociedad y sus flujos, es al contrario el amor, el deseo y sus flujos los que manifiestan el carácter inmediatamente social de la libido no sublimada y de sus catexis sexuales.

A los que buscan un tema de tesis sobre el psicoanálisis, no se les debería aconsejar vastas consideraciones sobre la epistemología analítica, sino temas

58. Freud, *Cinq psychanalyses,* pág. 307.

rigurosos y modestos como: la teoría de las criadas o sirvientes domésticos en el pensamiento de Freud. Esos son los verdaderos índices. Pues, sobre el tema de las criadas, por todas partes presente en los casos estudiados por Freud, se produce una vacilación ejemplar en el pensamiento freudiano, resuelta demasiado de prisa en provecho de lo que iba a convertirse en un dogma del psicoanálisis. Philippe Girard, en observaciones inéditas que creemos tienen gran importancia, plantea el problema a varios niveles. En primer lugar, Freud descubre «su propio» Edipo en un contexto social complejo que pone en juego al hermanastro de más edad de la rama familiar rica y a la criada ladrona en tanto que mujer pobre. En segundo lugar, la novela familiar y la actividad fantasmática en general serán presentadas por Freud como una verdadera desviación del campo social, en la que le sustituyen los parientes de las personas de un *rango más elevado o menos elevado* (hijo de princesa raptado por gitanos o hijo de pobre recogido por burgueses); Edipo ya actuaba así cuando apelaba a un pobre nacimiento y a padres sirvientes. En tercer lugar, el hombre de las ratas no instala tan sólo su neurosis en un campo social determinado de un cabo a otro como militar, no la hace girar tan sólo alrededor de un suplicio oriental, sino que incluso en este mismo campo la hace ir de un polo a otro constituidos por *la mujer rica y la mujer pobre,* bajo una extraña comunicación inconsciente con el inconsciente del padre. Lacan fue el primero en subrayar estos temas que bastan para poner en duda todo el Edipo; y muestra la existencia de un «complejo social» en el que el sujeto, ora tiende a asumir su propio papel, pero al precio de un desdoblamiento del objeto sexual en mujer rica y mujer pobre, ora asegura la unidad del objeto, pero esta vez al precio de un desdoblamiento de «su propia función social», en el otro cabo de la cadena. En cuarto lugar, el hombre de los lobos manifiesta un gusto decisivo por la mujer pobre, la campesina a gatas lavando la ropa o la criada fregando el suelo[59]. Ahora bien, el problema fundamental a propósito de estos textos es el siguiente: ¿hay que ver, en todas estas catexis *sexuales-sociales* de la libido y estas elecciones de objeto, simples dependencias de un Edipo familiar? ¿hay que salvar a cualquier precio el Edipo interpretándolas como defensas contra el incesto (así la novela familiar o el deseo del propio Edipo de haber nacido de padres pobres con lo que se reconocería su inocencia)? ¿hay que comprender-

59. Sobre el primer punto, Ernest Jones, *La Vie et l'oeuvre de Sigmund Freud,* tr. fr. P.U.F., t. I, cap. 1 (trad. cast. Ed. Paidós, 1982). En cuanto al segundo punto, Freud, *Le Roman familiar des névrosés,* 1909. Para el tercero, *L'Homme aux rats,* passim, y el texto de Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé,* C.D.U., págs. 7-18 (y pág. 25, sobre la necesidad de una «crítica a todo el esquema del Edipo»), Para el cuarto punto, «L'Homme aux loups», *Cinq psychanalyses,* págs. 336, 396, 398.

las como compromisos y sustitutos del incesto (así por ejemplo, en el *Hombre de los lobos,* la campesina como sustituta de la hermana, teniendo el mismo nombre que ella, o la persona a gatas, trabajando, como sustituta de la madre sorprendida en el coito; y en el *Hombre de las ratas,* la repetición disfrazada de la situación paterna, con el riesgo de enriquecer o embarazar al Edipo con un cuarto término «simbólico» encargado de dar cuenta de los desdoblamientos por los que la libido carga el campo social)? Freud escogió firmemente esta dirección; tanto más firmemente que, según sus propias palabras, quiso arreglar sus cuentas con Jung y Adler. Y, después de haber constatado en el caso del hombre de los lobos la existencia de una «tendencia a rebajar» a la mujer como objeto de amor, saca en conclusión que se trata tan sólo de una «racionalización» y que «la determinación real y profunda» siempre nos conduce a la hermana, a la madre, consideradas como ¡únicos «móviles puramente eróticos»! Y, volviendo a tomar la eterna cantinela de Edipo, la eterna nana, escribe: «El niño se coloca por encima de las diferencias sociales que para él no significan gran cosa y clasifica a las personas de condición inferior en la serie de los padres cuando estas personas lo aman como lo aman sus padres»[60].

Siempre volvemos a caer en la falsa alternativa a la que Freud fue conducido por Edipo, luego confirmada por su polémica con Adler y Jung: o bien, dice, se abandona la posición sexual de la libido en provecho de una voluntad de poder individual y social, o de un inconsciente colectivo prehistórico — o bien se deberá reconocer a Edipo, convirtiéndolo en la morada sexual de la libido, y convirtiendo al papá-mamá en el «móvil puramente erótico». Edipo, piedra de toque del psicoanalista puro para afilar en ella el cuchillo sagrado de la *castración lograda.* ¿Cuál era, sin embargo, la otra dirección, percibida por un instante por Freud a propósito de la novela familiar, antes de que se cierre la trampa edípica? La que Philippe Girard recobra, al menos hipotéticamente: no hay familia en la que no estén dispuestas vacuolas y no pasen cortes extrafamiliares, por los que la libido se precipita para cargar sexualmente lo no-familiar, es decir, *la otra clase* determinada bajo las especies empíricas del «más rico o del más pobre» y a veces de ambos a la vez. El gran Otro, indispensable para la posición de deseo, ¿no será el Otro social, la diferencia social aprehendida y catexizada como no-familia en el seno de la misma familia? La otra clase no está en modo alguno prendida por la libido como una imagen magnificada o miserabilizada de la madre, sino como lo ajeno, no-madre, no-padre, no-familia, *índice de lo que hay de no-humano en el sexo,* y sin lo cual la libido no subiría por sus máquinas deseantes. La lucha de clases pasa por el meollo de

60. Freud, *Cinq psychanalyses,* pág. 400 (y págs. 336-337, 397).

la prueba del deseo. La novela familiar no se deriva de Edipo: Edipo se deriva de la novela familiar y, por ello, del campo social. No es cuestión de negar la importancia del coito parental y de la posición de la madre; pero, cuando esta posición hace que se parezca a una fregona o a un animal, ¿qué autoriza a Freud a decir que el animal o la criada equivalen a la madre, independientemente de las diferencias sociales o genéricas, en lugar de concluir que la madre funciona también como cualquier otra cosa además de madre y suscita en la libido del niño toda una catexis social diferenciada al mismo tiempo que una relación con el sexo no-humano? Pues, si la madre trabaja o no, si la madre es de origen más rico o más pobre que el padre, etc., eso son cortes que atraviesan la familia, pero que la sobrepasan por todas partes y no son familiares. Desde el principio nos preguntamos si la libido conoce el padre-madre, o si hace funcionar a los padres como cualquier otra cosa, agentes de producción en relación con otros agentes en la producción social deseante. Desde el punto de vista de la catexis libidinal, los padres no están tan sólo abiertos cobre el otro, ellos mismos están recortados y desdoblados por el otro que los desfamiliariza según las leyes de la producción social y de la producción deseante: la propia madre funciona como mujer rica o mujer pobre, criada o princesa, bella jovencita o mujer vieja, animal o santa virgen, y ambas a la vez. Todo pasa en la máquina que hace estallar las determinaciones propiamente familiares. Lo que la libido huérfana carga es un campo de deseo social, un campo de producción y de antiproducción con sus cortes y sus flujos, donde los padres están prendidos en funciones y papeles no parentales enfrentados a otros papeles y otras funciones. ¿Decimos con ello que los padres no tienen un papel inconsciente en tanto que tales? Por supuesto que lo tienen, pero de dos maneras bien determinadas que los destituyen aún más de su supuesta autonomía. De acuerdo con la distinción que realizan los embriólogos a propósito del huevo entre el stimulus y el organizador, los padres son *stimuli de cualquier valor* que desencadenan el reparto de los gradientes o zonas de intensidad sobre el cuerpo sin órganos: es con respecto a ellos que se situarán en cada caso la riqueza y la pobreza, el más rico y el más pobre relativos, como formas empíricas de la diferencia social — aunque surjan de nuevo en el interior, en el interior de esa diferencia, repartidos en tal o cual zona, pero bajo otra calidad que la de padres. Y el organizador es el campo social del deseo que, solo, *designa* las zonas de intensidad con los seres que las pueblan y determina su catexis libidinal. En segundo lugar, los padres como padres son términos de aplicación que expresan el doblamiento del campo social, cargado por la libido, en un conjunto finito de llegada, en el que ésta ya no halla más que atolladeros y bloqueos de

acuerdo con los mecanismo de represión general-represión que se ejercen en el campo: Edipo, eso es Edipo. En cada uno de estos sentidos, la tercera tesis del esquizoanálisis plantea la primacía de las catexis libidinales del campo social sobre la catexis familiar, tanto desde el punto de vista del hecho como del derecho, estimulus cualquiera a la partida, resultado extrínseco a la llegada. La relación con lo no-familiar siempre es primera, bajo la forma de la sexualidad de campo en la producción social y del sexo no humano en la producción deseante (gigantismo y enanismo).

A menudo se tiene la impresión de que las familias han entendido demasiado bien la lección del psicoanálisis, incluso desde lejos o de manera infusa, en el aire: *juegan a Edipo,* sublime coartada. Pero, detrás, hay una situación económica, la madre reducida al trabajo de menaje o a un trabajo difícil y sin interés para el exterior, los hijos cuyo estado futuro es incierto, el padre que está harto de alimentar todo ese mundo — en una palabra, una relación fundamental con el exterior, dé la que el psicoanalista se lava las manos, muy preocupado por sus clientes para que jugueteen bien. Ahora bien, la situación económica, la relación con el exterior, es lo que la libido carga o contracarga como libido sexual. Se ercciona según los flujos y sus cortes. Consideremos por un instante las motivaciones por las que alguien se hace psicoanalizar: se trata de una situación de dependencia económica que se ha vuelto insoportable al deseo, o llena de conflictos para la catexis de deseo. El psicoanalista, que dice tantas cosas sobre la necesidad del dinero en la cura, permanece soberanamente indiferente a la cuestión: ¿quién paga? Por ejemplo, el análisis revela los conflictos inconscientes de una mujer con su marido, pero es el marido quien paga el análisis de la mujer. Esa no es la única vez que encontramos la dualidad del dinero, como estructura de financiación externa y como medio de pago interno, con la «disimulación» objetiva que implica, esencial al sistema capitalista. Sin embargo, es interesante hallar esta disimulación esencial, miniaturizada, que reina en el despacho del analista. El analista habla de Edipo, de la castración y del falo, de la necesidad de asumir el sexo, como dice Freud, el sexo humano, y que la mujer renuncie a su deseo de pene, y que el hombre también renuncie a su protesta viril... Nosotros decimos que no hay una mujer, ni un niño, principalmente, que pueda en tanto que tal «asumir» su situación en una sociedad capitalista, precisamente porque esta situación no tiene nada que ver con el falo y la castración, sino que concierne estrictamente a una dependencia económica insoportable. Y las mujeres y los niños que logran «asumir» no lo logran más que por desvíos y determinaciones por completo distintas a su ser-mujer o a su Ser-niño, Pues el falo nunca ha sido

el objeto ni la causa del deseo. El es el aparto de castración, la máquina que mete la carencia en el deseo, que agota todos los flujos y que realiza con todos los cortes *del* exterior y *de lo* real un solo y mismo corte *con* el exterior, con lo real. El exterior siempre penetra demasiado, para el gusto del analista, en el despacho del analista. Incluso la escena familiar cerrada todavía le parece un exterior excesivo. Promueve la escena analítica pura, Edipo y castración de despacho, que debe ser por sí misma su propia realidad, su propia prueba, y, al contrario del movimiento, sólo se prueba no andando y no acabando. El psicoanálisis se ha convertido en una droga muy embrutecedora, donde la más extraña dependencia personal permite a los clientes olvidar, el tiempo de las sesiones sobre el diván, las dependencias económicas que les empujan a ello (algo así como la descodificación de los flujos implica un reforzamiento de la servidumbre). ¿Saben lo que hacen esos psicoanalistas que edipizan mujeres, niños, negros, animales? Nos gustaría entrar en su casa, abrir las ventanas, y decir: huele a cerrado, a ver, un poco de relación con el exterior... Pues el deseo no sobrevive, cortado del exterior, cortado de sus catexis y contracatexis económicas y sociales. Y si existe un «móvil puramente erótico», hablando como Freud, no es ciertamente Edipo quien lo recoge, ni el falo quien lo mueve, ni la castración quien lo transmite. El móvil erótico, puramente erótico, recorre las cuatro esquinas del campo social, en todo lugar donde máquinas deseantes se aglutinan o se dispersan en máquinas sociales, y donde elecciones de objeto amoroso se producen en el cruzamiento, siguiendo líneas de fuga o de integración. ¿Aaron partirá con su flauta, que no es falo, sino máquina deseante y proceso de desterritorialización?

Supongamos que se nos concede todo: no se nos lo concede más que *después.* Sólo después la libido cargará el campo social y «realizará» lo social y lo metafísico. Lo que permite salvar la posición freudiana básica, según la cual la libido debe desexualizarse para efectuar tales catexis, pero empieza por Edipo, yo, padre y madre (relacionándose las fases preedípicas estructural o escatológicamente con la organización edípica). Hemos visto que esta concepción del «después» implicaba un contrasentido radical sobre la naturaleza de los factores actuales. Pues: o bien la libido está presa en la producción deseante molecular e ignora tanto a las personas como al yo, incluso el yo casi indiferenciado del narcisismo, puesto que sus catexis ya están diferenciadas, pero según el régimen prepersonal de los objetos parciales, de las singularidades, de las intensidades, de los engranajes y piezas de máquinas del deseo donde apenas se podrán reconocer ni al padre, ni la madre, ni el yo (hemos visto lo contradictorio que resultaba invocar los objetos parciales y convertirlos en los representantes

de personajes paren tales o en los soportes de relaciones familiares). O bien la libido carga personas y un yo, pero ya está presa en una producción social y en máquinas sociales que no los diferencian tan sólo como seres familiares, sino como derivados del conjunto molar al que pertenecen bajo este otro régimen. Es por completo cierto que lo social y lo metafísico llegan al mismo tiempo, de acuerdo con los dos sentidos simultáneos de *proceso,* como proceso histórico de producción social y proceso metafísico de producción deseante. No llegan después. Siempre el cuadro de Lindner, en el que el grueso muchacho ya ha empalmado una máquina deseante a una máquina social, cortocircuitando a los padres que no pueden intervenir más que como agentes de producción y de antiproducción tanto en un caso como en otro. No hay más que lo social y lo metafísico. Si algo ocurre *después,* no son en verdad las catexis sociales y metafísicas de la libido, las síntesis del inconsciente; al contrario, es más bien Edipo, el narcisismo y toda la serie de los conceptos psicoanalíticos. Los factores de producción siempre son «actuales», y ello desde la más tierna infancia: actual no significa reciente por oposición a infantil, sino en acto, por oposición a lo que es virtual y a lo por venir bajo ciertas condiciones. Edipo, virtual y reactivo. Consideremos, en efecto, las condiciones bajo las que llega Edipo: un conjunto de partida, transfinito, constituido por todos los objetos, los agentes, las relaciones de la producción social deseante, se halla proyectado sobre un conjunto familiar finito como conjunto de llegada (mínimo, tres términos, que se pueden e incluso se deben aumentar, pero no hasta el infinito). Tal *aplicación* supone, en efecto, un cuarto término móvil, extrapolado, el falo abstracto simbólico, encargado de efectuar el plegado o el empalme; pero efectivamente opera sobre las tres personas constitutivas del conjunto familiar mínimo o sobre sus sustitutos — padre, madre, hijo. No se detiene ahí, puesto que estos tres términos tienden a reducirse a dos, sea en la escena de castración en la que el padre mata al hijo, sea en la escena de incesto en la que el hijo mata al padre, sea en la escena de la madre terrible en la que la madre mata al hijo o al padre. Luego, de dos pasamos a uno en el narcisismo, que no precede en modo alguno a Edipo, sino que es su producto. Por ello, hablamos de una máquina edípica-narcisista, al final de la cual el yo encuentra su propia muerte, como el término cero de una pura abolición que frecuentaba desde el principio el deseo edipizado y que ahora se identifica, al final, como Thanatos. 4, 3, 2, 1, 0, Edipo es una carrera hacia la muerte.

Desde el siglo XIX el estudio de las enfermedades mentales está prisionero del postulado familiarista y de sus correlatos, el postulado personológico y el postulado yoico. Como hemos visto, siguiendo a Foucault, la psiquiatría del

siglo XIX concibió la familia a la vez como la causa y el juez de la enfermedad, y el asilo cerrado como una familia artificial encargada de interiorizar la culpabilidad y de provocar el advenimiento de la responsabilidad, envolviendo la locura tanto como su cura en una relación padre-hijo presente en todo lugar. A este respecto, en vez de romper con la psiquiatría, el psicoanálisis ha transportado sus exigencias fuera del asilo y ha impuesto en primer lugar un cierto uso «libre», interior, intensivo, fantasmático, de la familia, que parecía que convenía particularmente a lo que se aislaba como neurosis. Pero, por una parte, la resistencia de las psicosis, por otra parte, la necesidad de tener en cuenta una etiología social, ha arrastrado a psiquiatras y psicoanalistas a volver a desplegar en condiciones abiertas el orden de una familia extensa, siempre considerada como detentadora del secreto de la enfermedad así como de la cura. Después de haber interiorizado la familia en Edipo, se exterioriza a Edipo en el orden simbólico, en el orden institucional, en el orden comunitario, sectorial, etc. Nos encontramos con una constante de todas las tentativas modernas. Y si esta tendencia aparece lo más ingenuamente en la psiquiatría comunitaria de adaptación — «retorno terapéutico a la familia», a la identidad de las personas y a la integridad del yo, estando todo bendecido por la castración lograda en una santa forma triangular —, la misma tendencia bajo formas más ocultas actúa en otras corrientes. No es por casualidad que el orden simbólico de Lacan haya sido desviado, utilizado para asentar un Edipo de estructura aplicable a la psicosis y para extender las coordenadas familiaristas fuera de su dominio real e incluso imaginario. No es por casualidad que el análisis institucional apenas haya podido mantenerse contra la reconstitución de familias artificiales, en las que el orden simbólico, encarnado en la institución, reforma Edipos de grupo, con todas las características letales de los grupos sometidos. Incluso la antipsiquiatría ha buscado en las familias redesplegadas el secreto de una causalidad a la vez social y esquizógena. Tal vez ahí es donde la mixtificación aparece mejor, porque la antipsiquiatría era la más apta por algunos de sus aspectos para romper la referencia familiar tradicional. ¿Qué vemos, en efecto, en los estudios familiaristas americanos, tal como son retomados y proseguidos por los antipsiquiatras? Se bautiza como esquizógenos de las familias por completo ordinarias, mecanismos familiares por completo ordinarios, una lógica habitual ordinaria, es decir, apenas neurotizante. En las monografías familiares llamadas esquizofrénicas cada cual reconoce fácilmente su propio papá, su propia mamá. Por ejemplo, en el «doble atolladero» o «doble toma» de Bateson: ¿qué padre no emite simultáneamente las dos conminaciones contradictorias — «Seamos amigos, hijo mío, yo soy tu mejor amigo» y «Cuidado,

hijo, no me trates como un compañero»? No hay con qué hacer un esquizofrénico. Hemos visto, en este sentido, que el doble atolladero no definía en modo alguno un mecanismo esquizógeno específico, tan sólo caracterizaba a Edipo en el conjunto de su extensión. Si existe un verdadero atolladero, una verdadera contradicción, es aquél en el que el propio investigador cae, cuando pretende asignar mecanismos sociales esquizógenos y al mismo tiempo descubrirlos en el orden de la familia a la que escapan tanto la producción social como el proceso esquizofrénico. Tal vez esta contradicción es particularmente sensible en Laing, porque es el antipsiquiatra más revolucionario. Pero, en el momento mismo en que rompe con la práctica psiquiátrica, que emprende el asignar una verdadera génesis social de la psicosis y reclama como condición de la cura la necesidad de una continuación del «viaje» en tanto que proceso y de una disolución del «ego normal», vuelve a caer en los peores postulados familiaristas, personológico y yoico, de tal modo que los remedios invocados ya no son más que «una confirmación sincera entre parientes», un «reconocimiento de las personas», un descubrimiento del verdadero yo o sí mismo a lo Martin Buber[61]. Además de la hostilidad de las autoridades tradicionales, tal vez ésa sea la fuente del fracaso actual de las tentativas de la antipsiquiatría, de su recuperación en provecho de las formas adaptativas de psicoterapia familiar y de psiquiatría de sector y del retiro del propio Laing a Oriente. ¿No es una contradicción en otro plano, pero análoga, donde se intenta precipitar la enseñanza de Lacan, cuando se la vuelve a colocar en un eje familiar y personológico — mientras que Lacan asigna la causa del deseo a un «objeto» no humano, heterogéneo a la persona, por debajo de las condiciones de identidad mínima, que escapa a las coordenadas intersubjetivas así como al mundo de las significaciones?

Según el relato detallado del etnólogo Turner, sólo el médico ndembu ha sabido tratar Edipo como una apariencia, un decorado, y llegar hasta las catexis libidinales inconscientes del campo social. El familiarismo edípico, incluso y sobre todo bajo sus formas más modernas, hace imposible el descubrimiento de lo que, sin embargo, se pretende buscar hoy día, a saber, la producción social esquizógena. En primer lugar, por más que afirmemos que la familia expresa contradicciones sociales más profundas, se le confiere un valor de microcosmos, se le da el papel de una posta necesaria para la transformación de la alienación social en alienación mental; además, actuamos como si la libido no cargase directamente las contradicciones sociales en tanto que tales y necesitase para despertarse que fuesen traducidas según el código de la familia. De ese modo, se sustituye la producción social por una causa o expresión familiares y

61. Ronald Laing, *Soi et les autres,* 1961 y 1969, tr. fr. Gallimard, págs. 123- 124, 134.

nos volvemos a hallar en las categorías de la psiquiatría idealista. Hágase lo que se haga, de ese modo se declara la inocencia de la sociedad: para acusarla ya no quedan más que vagas consideraciones sobre el carácter enfermo de la familia o incluso de un modo más general sobre el modo de vida moderno. Hemos dejado de lado, pues, lo esencial: que la sociedad es esquizofrenizante a nivel de su infraestructura, de su modo de producción, de sus circuitos económicos capitalistas más precisos; y que la libido carga este campo social, no bajo una forma en la que éste estaría expresado y traducido por una familia-microcosmos, sino bajo la forma en la que hace pasar la familia sus cortes y sus flujos no familiares, cargados como tales; luego, que las catexis familiares siempre son un resultado de las catexis libidinales social-deseantes, únicas primarias; por último, que la alienación mental remite directamente a estas catexis y no es menos social que la alienación social, que remite por su cuenta a las catexis preconscientes de interés.

No sólo se escapa así toda evaluación correcta de la producción social en su caracter patógeno, sino que se escapa, en segundo lugar, el proceso esquizofrénico y su relación con el esquizofrénico como enfermo. Pues se intenta neurotizarlo todo. Sin duda, de acuerdo con la misión de la familia, que consiste en producir neuróticos por su edipización, por su sistema de atolladeros, por su represión delegada sin la cual la represión social nunca hallaría sujetos dóciles y resignados y no llegaría a obstruir las líneas de fuga de los flujos. No debemos tener en cuenta que el psicoanálisis pretende curar la neurosis, puesto que curar para él consiste en una conversación infinita, en una resignación infinita, en un acceso al deseo ¡por la castración!... y en el establecimiento de condiciones bajo las que el sujeto puede diseminar, trasmitir el mal a su progenie, antes que reventar célibe, impotente y masturbador. Y mucho más aún: tal vez un día se descubrirá que *lo único incurable es la neurosis* (de ahí el psicoanálisis interminable). Se felicitan cuando se logra transformar un esquizo en paranoico o en neurótico. Tal vez se den ahí muchos malentendidos. Pues el esquizo es el que escapa a toda referencia edípica, familiar y personológica — ya no diré yo, ya no diré papá-mamá — y cumple su palabra. Ahora bien, la cuestión radica, en primer lugar, en saber si es de esto que está enfermo o si eso es, al contrario, el proceso esquizofrénico, que no es una enfermedad, ni un «hundimiento», sino una «abertura», por angustiosa y aventurera que sea: franquear el muro o el límite que nos separa de la producción deseante, hacer pasar los flujos de deseo. La grandeza de Laing radica en haber sabido señalar, a partir de algunas intuiciones que permanecían ambiguas en Jaspers, el increíble alcance de ese viaje. De tal modo que no hay esquizoanálisis que no mezcle sus tareas

positivas con la tarea destructiva constante de disolver el yo llamado normal. Lawrence, Miller, luego Laing, lo supieron mostrar claramente: de buen seguro, ni el hombre ni la mujer son personalidades bien definidas — sino vibraciones, flujos, esquizias y «nudos». El yo remite a coordenadas persono- lógicas de las que resulta, las personas a su vez remiten a coordenadas familiares, y veremos a qué remite el conjunto familiar para producir a su vez personas. La tarea del esquizoanálisis consiste en deshacer incansablemente los yos y sus presupuestos, en liberar las singularidades prepersonales que encierran y reprimen, en hacer correr los flujos que serían capaces de emitir, en recibir o interceptar, en establecer siempre más lejos y más hábilmente la esquizias y los cortes muy por debajo de las condiciones de identidad, en montar las máquinas deseantes que recortan a cada uno y lo agrupan con otros. Pues cada uno es un grupúsculo y debe vivir de ese modo, o más bien como la caja de té zen rota en mil trozos, cuyas grietas están reparadas con cemento de oro, o como las fisuras de la losa de iglesia señaladas por la pintura o la cal (lo contrario de la castración, unificada, molarizada, oculta, cicatrizada, improductiva). El esquizoanálisis se llama así porque, en todo su procedimiento de cura, esquizofreniza, en lugar de neurotizar como el psicoanálisis.

¿De qué está enfermo el esquizofrénico, puesto que no lo está de la esquizofrenia como proceso? ¿Qué es lo que transforma la abertura en hundimiento? Es la detención coaccionada del proceso o su continuación en el vacío, o la manera como se ve obligado a tomarse por un fin. Hemos visto, en este sentido, cómo la producción social producía el esquizo enfermo: construido sobre flujos descodificados que constituyen su tendencia profunda o su límite absoluto, el capitalismo no cesa de oponerse a esa tendencia, de conjurar ese límite sustituyéndolo por límites relativos internos que puede reproducir a una escala siempre mayor o por una axiomática de los flujos que somete la tendencia al despotismo y a la represión más firme. En ese sentido la contradicción se instala no sólo al nivel de los flujos que atraviesan el campo social, sino al nivel de sus catexis libidinales que son sus partes constituyentes — entre la reconstrucción paranoica del Urstaat despótico y las líneas de fuga esquizofrénicas positivas. Desde ese momento se dibujan tres eventualidades: o bien el proceso se halla detenido, el límite de la producción deseante desplazado, disfrazado, y ahora pasa por el subconjunto edípico. Entonces el esquizo está efectivamente neurotizado y es esta neurotización la que constituye su enfermedad; pues, de cualquier modo, la neurotización precede a la neurosis, ésta es su fruto. O bien el esquizo se resiste a la neurotización, la edipización. Incluso la utilización de los recursos modernos, la escena analítica pura, el falo

simbólico, el repudio estructural, el nombre del padre, no llegan a prender en él (e incluso hay, en esos recursos modernos, cuán extraña utilización de los descubrimientos de Lacan, él que fue el primero, por el contrario, en esquizofrenizar el campo analítico...). En este segundo caso, el proceso enfrentado a una neurotización a la que se resiste, pero que basta para bloquearlo por todas partes, se ve conducido a tomarse a sí mismo por fin: un psicotico es producido, y no escapa a la represión delegada propiamente dicha más que para refugiarse en la represión originaria, encerrar sobre sí el cuerpo sin órganos y hacer callar las máquinas deseantes. Antes la catatonia que la neurosis, antes la catatonia que Edipo y la castración — pero todavía eso es un efecto de la neurotización, un contraefecto de la sola y misma enfermedad. O bien, tercer caso: el proceso se pone a girar en el vacío. Proceso de desterritorialización, ya no puede buscar y crear su nueva tierra. Enfrentado a la re-territorialización edipica, tierra arcaica, residual, ridículamente restringida, formará tierras más artificiales que se avienen de una forma o de otra, salvo accidente, con el orden establecido: el perverso. Después de todo Edipo ya era una tierra artificial, ¡oh, familia! Y la resistencia ante Edipo, el retorno al cuerpo sin órganos, todavía eran una tierra artificial ¡oh, asilo! De tal modo que todo es perversión. Pero, además, todo es psicosis y paranoia, puesto que todo es desencadenado por la contracatexis del campo social que produce el psicótico. Y también, todo es neurosis, como fruto de la neurotización que se opone al proceso. Por último, todo es proceso, esquizofrenia como proceso, puesto que todo es medido por ella, su propio recorrido, sus paradas neuróticas, sus continuaciones perversas en el vacío, sus finalizaciones psicóticas.

En tanto que Edipo nace de una aplicación de todo el campo social a la figura familiar finita, no implica una catexis cualquiera de ese campo por la libido, sino una catexis muy particular que vuelve posible y necesaria esta aplicación. Por ello, hemos creído que Edipo es una idea de paranoico antes que un sentimiento de neurótico. En efecto, la catexis paranoica consiste en subordinar la producción deseante molecular al conjunto molar que forma sobre una cara del cuerpo lleno sin órganos y por ello mismo esclavizarla a una forma de socius que ejerce la función de cuerpo lleno en condiciones determinadas. El paranoico maquina masas y no cesa de formar grandes conjuntos, de inventar aparatos pesados para el encuadramiento y la represión de las máquinas deseantes. Ciertamente, no le es difícil pasar por razonable, al invocar fines e intereses colectivos, reformas por hacer, a veces incluso revoluciones por realizar. Pero la locura perfora, bajo las catexis reformistas, o las catexis reaccionarias y fascistas, que no toman un aspecto razonable más que bajo el resplandor del preconsciente y animan el extraño discurso de una organiza-

ción de la sociedad. Incluso su lenguaje es demente. Escuchad a un ministro, un general, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el dicurso de la razón que habla por los otros, en nombre de los mudos. Ocurre que, bajo los fines y los intereses preconscientes invocados, se levanta una catexis de otro modo inconsciente que se dirige a un cuerpo lleno por sí mismo, independiente de todo fin, a un grado de desarrollo por sí mismo, independientemente de toda razón: aquel grado y no otro, no des un paso más, aquel socius y no otro, no lo toques. Un amor desinteresado de la máquina molar, un verdadero goce, con el odio que implica a los que no se someten a él: toda la libido es su juego. Desde el punto de vista de la catexis libidinal, vemos claramente que hay pocas diferencias entre un reformista, un fascista, e incluso a veces ciertos revolucionarios, que no se distinguen más que de modo preconsciente, pero cuyas catexis inconscientes son del mismo tipo, incluso cuando no desposan el mismo cuerpo. No podemos seguir a Maud Mannoni cuando ve el primer acto histórico de antipsiquiatría en el juicio de 1902 que devolvió al presidente Schreber la libertad y responsabilidad a pesar del mantenimiento reconocido de sus ideas delirantes[62]. Pues podemos dudar de que el juicio hubiera sido el mismo si el presidente hubiese sido esquizofrénico en vez de paranoico, si se hubiese tomado por un negro o por un judío en vez de por un ario puro, si no se hubiese mostrado tan competente en la administración de sus bienes y no hubiese manifestado en su delirio una catexis social para el socius ya fascista. Las máquinas sociales como máquinas de sometimiento suscitan incomparables amores, que no se explican por el interés, ya que por el contrario se originan en ellos. Al fondo de la sociedad, el delirio, pues el delirio es la catexis del socius en tanto que tal más allá de los fines. Y no es tan sólo al cuerpo del déspota que el paranoico aspira con su amor, sino al cuerpo del capital-dinero, o al nuevo cuerpo revolucionario, desde el momento en que es forma de poder y de gregarismo. Ser poseído por él tanto como poseerlo, maquinar los grupos sometidos de los que uno mismo es piezas y engranajes, introducirse a sí mismo en la máquina para conocer, por último, el goce de los mecanismos que muelen el deseo.

Ahora bien, Edipo tiene el aspecto de algo relativamente inocente, de una determinación privada que se trata en la consulta del analista. Sin embargo, nos preguntamos, precisamente, qué tipo de catexis social inconsciente supone Edipo — puesto que el psicoanálisis no inventa a Edipo, se contenta con vivirlo, desarrollarlo, confirmarlo, con proporcionarle una forma médica mercantil. En tanto que la catexis paranoica esclaviza a la producción deseante, le importa en gran medida que el límite de esta producción sea desplazado,

62. Maud Mannoni, *Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse,* cap. VII.

que pase al interior del socius, como un límite entre dos conjuntos molares, el conjunto social de partida y el subconjunto familiar de llegada que se considera que le corresponde, de tal modo que el deseo esté preso en la trampa de una represión familiar que viene a doblar la represión social. El paranoico aplica su delirio a la familia, y a su propia familia, pero en primer lugar es un delirio sobre las razas, los rangos, las clases, la historia universal. En una palabra, Edipo implica en el inconsciente mismo toda una catexis reaccionaria y paranoica del campo social, que actúa como factor edipizante y tanto puede alimentar como oponerse a las catexis preconscientes. Desde el punto de vista del esquizoanálisis, el análisis del Edipo consiste, por tanto, en remontarse de los sentimientos embrollados del hijo hasta las ideas delirantes o líneas de catexis de los padres, de sus representantes interiorizados y de sus sustitutos: no consiste en llegar al conjunto de una familia, que nunca es un lugar de aplicación y de reproducción, sino a las unidades sociales y políticas de catexis libidinal. De tal modo que todo el psicoanálisis familiarista, comprendido el psicoanalista en primer lugar, es ajusticiable por un esquizoanálisis. Una sola manera de pasar el tiempo sobre el diván, esquizoanalizar al psicoanalista. Decíamos que, en virtud de su diferencia de naturaleza con respecto a las catexis preconscientes de interés, las catexis inconscientes de deseo en su propio alcance social tenían por índice la sexualidad. No es, en verdad, que bastase con cargar a la mujer pobre, la criada o la puta, para tener amores revolucionarios. No hay amores revolucionarios o reaccionarios, es decir, los amores no se definen por sus objetos, como tampoco por las fuentes y fines de los deseos o de las pulsiones. Sin embargo, hay *formas* de amor que son los índices del carácter reaccionario o revolucionario de la catexis por la libido de un campo social histórico o geográfico, del que los seres amados y deseados reciben sus determinaciones. Edipo es una de esas formas, índice de catexis reaccionaria. Y las figuras bien definidas, los papeles bien identificados, las personas bien distintas, en una palabra, las imágenes-modelo de que hablaba Lawrence, madre, novia, querida, esposa, santa y puta, princesa y criada, mujer rica y mujer pobre son dependencias de Edipo, hasta en sus inversiones y sus sustituciones. La forma misma de esas imágenes, su desglose y el conjunto de sus relaciones posibles, son el producto de un código o de una axiomática social a la que la libido se dirige a través de ellas. Las personas son los simulacros derivados de un conjunto social cuyo código está inconscientemente cargado por sí mismo. Por ello, el amor, el deseo, presentan índices reaccionarios, o bien revolucionarios; estos últimos surgen al contrario como índices no figurativos, donde las personas hacen sitio a flujos descodificados de deseo, a líneas de vibración, y donde los cortes de imágenes hacen sitio a esquizias que constituyen puntos

singulares, puntos-signos de varias dimensiones que hacen pasar los flujos en vez de anularlos. Amores no figurativos, índices de una catexis revolucionaria del campo social, que no son ni edípicos ni preedípicos puesto que es lo mismo, sino inocentemente anedípicos, y que confieren al revolucionario el derecho de decir «Edipo, no conozco». Deshacer la forma de las personas y del yo, no en provecho de un indiferenciado preedípico, sino de las líneas de singularidad anedípicas, las máquinas deseantes. Pues hay una revolución sexual, que no concierne ni a los objetos, ni a los fines, ni a las fuentes, sino tan sólo a la forma o a los índices maquínicos.

La cuarta y última tesis del esquizoanálisis radica, por tanto, en la distinción de dos polos de la catexis libidinal social, el polo paranoico, reaccionario y fascista, y el polo esquizoide revolucionario. Una vez más, no vemos ningún inconveniente en caracterizar las catexis sociales del inconsciente con términos heredados de la psiquiatría, en la misma medida que estos términos cesan de tener una connotación familiar que los convertiría en simples proyecciones y desde el momento en que el delirio es reconocido como poseedor de un contenido social primario inmediatamente adecuado. Los dos polos se definen, *uno* por la esclavización de la producción y de las máquinas deseantes a los conjuntos gregarios que a gran escala constituyen bajo determinada forma de poder o de soberanía selectiva, *el otro* por la subordinación inversa y la inversión de poder; *uno* por estos conjuntos molares y estructurados, que aplastan las singularidades, las seleccionan y regularizan las que retienen en códigos o axiomáticas, *el otro* por las multiplicidades moleculares de singularidades que tratan, al contrario, los grandes conjuntos como otros tantos materiales propios a su elaboración; *uno* por las líneas de integración y de territorialización que detienen los flujos, los agarrotan, los hacen retroceder o los recortan según los límites interiores al sistema, de tal modo que produzcan las imágenes que vienen a llenar el campo de inmanencia propio de ese sistema o de ese conjunto, *el otro* por líneas de fuga que siguen los flujos descodificados y desterritorializados, inventando sus propios cortes o esquizias no figurativas que producen nuevos flujos, franqueando siempre el muro codificado o el límite territorial que los separan de la producción deseante; y resumiendo todas las determinaciones, *uno* por los grupos sometidos, *el otro* por los grupos-sujetos. Cierto es que chocamos aún con toda clase de problemas en lo concerniente a estas distinciones. ¿En qué sentido la catexis esquizoide constituye, en tanto que el otro, una catexis real del campo social histórico, y no una simple utopía? ¿en qué sentido las líneas de fuga son colectivas, positivas y creadoras? ¿qué relación tienen los dos polos inconscientes uno con el otro y con las catexis preconscientes de interés?

Hemos visto que la catexis paranoica inconsciente se dirigía al propio socius en tanto que cuerpo lleno sin órganos, más allá de los fines y los intereses preconcientes que asigna y distribuye. Mas tal catexis no soporta el ser sacada a luz: siempre es preciso que se oculte bajo fines o intereses asignables presentados como generales, cuando, sin embargo, no representan más que los de la clase dominante o de su fracción. ¿Cómo soportarían una formación de soberanía, un conjunto gregario fijo y determinado el ser cargados por su poder bruto, su violencia y su carácter absurdo? No sobrevivirían a ello. Incluso el fascismo más declarado habla el lenguaje de los fines, del derecho, del orden y de la razón. Incluso el capitalismo más demente habla en nombre de la racionalidad económica. Y está obligado a ello, puesto que es en la irracionalidad del cuerpo lleno donde el orden de las razones se halla inextricablemente fijado, bajo un código, bajo una axiomática de la que resultan. Además, el sacar a luz la catexis reaccionaria inconsciente bastaría para transformarla completamente y hacerla pasar al otro polo de la libido, es decir, al polo esquizo-revolucionario, puesto que ésta no se realizaría sin trastocar el poder, sin invertir la subordinación, *sin devolver la producción misma al deseo;* pues sólo el deseo vive sin tener fin. La producción deseante molecular volvería a hallar la libertad de esclavizar a su vez al conjunto molar bajo una forma de poder o de soberanía invertida. Por ello, Klossowski, que ha llevado lo más lejos posible la teoría de los dos polos de catexis, pero siempre en la categoría de una utopía activa, puede escribir: «Toda formación soberana debería prever así el momento querido de su integración... Ninguna formación de soberanía, para que se cristalice, soportará nunca esta toma de conciencia: pues, desde que se vuelve consciente en los individuos que la componen, éstos la descomponen... Por la desviación de la ciencia y del arte el ser humano muchas veces se ha levantado contra esta fijeza; y, no obstante esta capacidad, el impulso gregario en y por la ciencia hacía fracasar esta ruptura. El día que el ser humano sepa portarse como *fenómeno desprovisto de intención* — pues toda intención al nivel del ser humano obedece siempre a su conservación, a su duración—, ese día, una nueva criatura pronunciará la integridad de la existencia... La ciencia, por su propia actividad, demuestra que los *medios* que no cesa de elaborar no hacen más que reproducir, en el exterior, un juego de fuerzas por sí mismas *sin fin ni finalidad* cuyas combinaciones obtienen tal o cual resultado... Sin embargo, ninguna ciencia puede todavía desarrollarse fuera de un agrupamiento social constituido. Para prevenir la puesta en duda de los grupos sociales por la ciencia, éstos la toman en su mano... (la integran) en las diversas planificaciones industriales, su autonomía parece propiamente inconcebible. Una conspiración que conjuga el arte y la ciencia supone una ruptura de to-

das nuestras instituciones y un trastocamiento total de los medios de producción... Si alguna conspiración, según el deseo de Nietzsche, debía conjurar la ciencia y el arte con fines no menos sospechosos, la sociedad industrial parecería hacerla fracasar de antemano por la índole de *puesta en escena* que ofrece de ellas, so pena de sufrir efectivamente lo que esta conspiración le reserva: el estallido de las estructuras institucionales que la recubren en una pluralidad de esferas experimentales que revelan por fin el rostro auténtico de la modernidad — fase última a la que Nietzsche veía que se dirigía la evolución de las sociedades. En esta perspectiva, el arte y la ciencia surgirían entonces como estas formaciones soberanas, sobre las que Nietzsche decía que formaban el objeto de su contra-sociología — el arte y la ciencia estableciéndose en tanto que potencias dominantes, sobre las ruinas de las instituciones»[63].

¿Por qué esta invocación del arte y de la ciencia en un mundo en el que los sabios y los técnicos, incluso los artistas, la ciencia y el arte mismos están de un modo tan agudizado al servicio de las soberanías establecidas (aunque sólo sea por las estructuras de financiación)? Ocurre que el arte, desde que alcanza su propia grandeza, su propia genialidad, crea cadenas de descodificación y de desterritorialización que instauran, que hacen funcionar máquinas deseantes. Pongamos, por ejemplo, la escuela veneciana de pintura: al mismo tiempo que Venecia desarrolla el más poderoso capitalismo mercantil en los confines de un Urstaat que le deja una gran autonomía, su pintura se desarrolla aparentemente bajo el código bizantino, en la que incluso los colores y las líneas se subordinan a un significante que determina su jerarquía como un orden vertical. Pero, hacia la mitad del siglo XV, cuando el capitalismo veneciano hace frente a los primeros signos de su decadencia, algo estalla en esta pintura: diríamos que se abre un nuevo mundo, *otro* arte, en el que las líneas se desterritorializan, los colores se descodifican, ya no remiten más que a las relaciones que mantienen entre sí y unos con otros. Nace una organización horizontal, o transversal, del cuadro con líneas de fuga o de abertura. El cuerpo de Cristo está maquinado por todas partes y de todas las maneras, sacado de todos los lados, desempeñando el papel de cuerpo lleno sin órganos, lugar de enganche para todas las máquinas del deseo, lugar de ejercicios sado-masoquistas donde estalla la alegría del artista. Incluso Cristos maricas. Los órganos son los poderes directos del cuerpo sin órganos y emiten sobre él flujos que las mil heridas, como las flechas de san Sebastián, vienen a cortar y recortar de tal modo que producen otros flujos. Las personas y los órganos

63. Fierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux,* págs. 175, 202-203, 213-214 (tr. cast. Ed. Seix Barral). (La oposición entre los conjuntos de gregariedad y las multiplicidades de singularidades está desarrollada por todas partes en este libro, y además en *La Monnaie vivante.)*

dejan de estar codificados según catexis colectivas jerarquizadas; cada una, cada uno vale por sí y se encarga de su propio asunto: el niño Jesús mira hacia un lado mientras que la Virgen escucha por el otro, Jesús equivale a todos los niños deseantes, la Virgen a todas las mujeres deseantes, una gozosa actividad de profanación se extiende bajo esta privatización generalizada. Un Tintoretto pinta la creación del mundo como carrera de longitud, en la que el propio Dios está en la última fila de la salida de derecha a izquierda. De pronto surge un cuadro de Lotto que muy bien podría ser del siglo XIX. Por supuesto, esta descodificación de los flujos de pintura, estas líneas de fuga esquizoides que en el horizonte forman las máquinas deseantes, se vuelven a tomar en jirones del antiguo código, o son introducidas en nuevos códigos y, en primer lugar, en una axiomática propiamente pictórica que agarrota las fugas, cierra el conjunto en las relaciones transversales entre líneas y colores y lo vuelca en territorialidades arcaicas o nuevas (por ejemplo, la perspectiva). Tan cierto es, que el movimiento de la desterritorialización no puede ser captado más que como el reverso de territorialidades, incluso residuales, artificiales o ficticias. Pero, al menos, algo ha surgido, reventando los códigos, deshaciendo los significantes, pasando bajo las estructuras, haciendo pasar los flujos y efectuando los cortes en el límite del deseo: una abertura No basta con decir que el siglo XIX ya está en pleno siglo XV, pues habría que decir lo mismo a su vez con respecto al siglo XIX, y habríamos tenido que decirlo con respecto al código bizantino bajo el que ya pasaban extraños flujos liberados. Lo hemos visto con respecto al pintor Turner, a sus cuadros más acabados que a veces se les llama «inacabados»: desde el momento en que se da la genialidad, hay algo que ya no pertenece a ninguna escuela, a ningún tiempo, efectuando una abertura — el arte como *proceso* sin finalidad, pero que se realiza como tal.

Los códigos y sus significantes, las axiomáticas y sus estructuras, las figuras imaginarias que vienen a llenarlos tanto como las relaciones puramente simbólicas que los miden, constituyen conjuntos molares propiamente estéticos caracterizados por finalidades, escuelas y épocas, los relacionan con los conjuntos sociales más vastos que allí hallan una aplicación y por todas partes esclavizan el arte a una gran máquina de soberanía castradora. Pues también para el arte existe un polo de catexis reaccionaria, una sombría organización paranoico-edípica-narcisista. Un uso sucio de la pintura, alrededor del sucio secretito, incluso en la pintura abstracta en la que la axiomática se las arregla sin figuras: una pintura cuya esencia secreta es escatológica, una pintura edipizante, incluso cuando ha roto con la santa Trinidad como imagen edípica, una pintura neurótica y neurotizante que convierte al proceso en una finalidad, o

en una detención, una interrupción, o en una continuación en el vacío. Esta pintura que hoy día florece, bajo el usurpado nombre de moderna, flor venenosa, que hacía decir a un héroe de Lawrence: «Es como una especie de mero asesinato... — ¿y quién es asesinado?... — Todas las entrañas que uno siente en sí de misericordia son asesinadas... —Tal vez la estupidez es asesinada, la estupidez sentimental, sonrió sarcásticamente el artista. — ¿Cree usted? Me parece que todos esos tubos y esas vibraciones de chapa ondulada son más estúpidas que cualquier otra cosa, y bastante sentimentales. Me da la sensación de que se tienen mucha lástima y mucha vanidad nerviosa.» Los cortes productores proyectados sobre el gran corte improductivo de la castración, los flujos convertidos en flujos de chapa ondulada, las aberturas realizadas por todas partes. Y tal vez eso sea, como hemos visto, el valor mercantil del arte y de la literatura: *una forma de expresión* paranoica que ni siquiera tiene necesidad de «significar» sus catexis libidinales reaccionarias, puesto que al contrario le sirven de significante: *una forma de contenido* edípica que ya ni siquiera necesita representar a Edipo, puesto que la «estructura» basta. Mas, en el otro polo, esquizo-revolucionario, el valor del arte ya no se mide más que por los flujos descodificados y desterritorializados que hace pasar bajo un significante reducido al silencio, por debajo de las condiciones de identidad de los parámetros, a través de una estructura reducida a la impotencia; escritura de los soportes indiferentes neumáticos, electrónicos o gaseosos, y que parece tanto más difícil e intelectual a los intelectuales cuanto más accesible es a los débiles, a los analfabetos, a los esquizos, desposando todo lo que mana y todo lo que recorta, entrañas de misericordia que ignoran sentido y fin (la experiencia Artaud, la experiencia Burroughs). Es ahí donde el arte accede a su modernidad auténtica, que tan sólo consiste en liberar lo que estaba presente en el arte de cualquier época, pero que estaba oculto bajo los fines y los objetos, aunque fuesen estéticos, bajo las recodificaciones o las axiomáticas: el puro proceso que se realiza y que no cesa de ser realizado en tanto que procede, el arte como «experimentación»[64].

Lo mismo se debe decir con respecto a la ciencia: los flujos descodificados

64. Cf. toda la obra de John Cage, y su libro *Silence,* Wesleyan University Press, 1961: «La palabra *experimental* puede convenir, con tal que no sea comprendida como designante de un acto destinado a ser juzgado en términos de éxito o fracaso, sino simplemente como designante de un acto cuya salida es desconocida» (pág. 13). Sobre las nociones activas o prácticas de *descodificación,* de *destructuralización,* y de la obra como *proceso,* debemos remitirnos a los excelentes comentarios de Daniel Charles sobre Cage, «Musique et anarchie», *Bulletin de la Société française de philosophie,* julio 1971 (encolerizamiento violento de algunos participantes en la discusión, reaccionando ante la idea de que ya no hay código...).

de conocimiento están ligados, en primer lugar, en las axiomáticas propiamente científicas, pero éstas expresan una vacilación bipolar. Uno de los polos es la gran axiomática social que retiene de la ciencia lo que debe ser retenido en función de las necesidades de mercado y de las zonas de innovación técnica, el gran conjunto social que convierte a los subconjuntos científicos en otras tantas aplicaciones que le son propias y le corresponden, en una palabra, el conjunto de los procedimientos que no se contentan con conducir a los sabios a la «razón», sino que previenen toda desviación por su parte, les imponen fines, y convierten a la ciencia y a los sabios en una instancia perfectamente sometida a la formación de soberanía (ejemplo, el modo como el indeterminismo no ha sido tolerado más que hasta un punto, luego ordenado a realizar su reconciliación con el determinismo). Pero el otro polo es el polo esquizoide, en cuya vecindad los flujos de conocimiento esquizofrenizan y huyen no sólo a través de la axiomática social, sino que también pasan a través de sus propias axiomáticas, engendrando signos cada vez más desterritorializados, figuras-esquizias que ya no son ni figurativas ni estructuradas y reproducen o producen un juego de fenómenos sin fin ni finalidad: la ciencia como experimentación, en el sentido definido anteriormente. En este campo, como en los otros, ¿no hay un conflicto propiamente libidinal entre un elemento paranoico-edipizante de la ciencia y un elemento esquizo-revolucionario? Este mismo conflicto hace decir a Lacan que existe un drama del sabio («J. R. Mayer, Cantor, no voy a levantar un palmarés de esos dramas que a veces llegan a la locura..., y que no podría incluirse aquí en el Edipo, salvo para ponerlo en duda»: puesto que, en efecto, Edipo ahí no interviene como figura familiar ni siquiera como estructura mental, sino en calidad de una axiomática como factor edipizante, de donde resulta un Edipo específicamente científico)[65]. Y al canto del Lautréamont que se eleva alrededor del polo paranoico-edípico-narcisista, *Oh, matemáticas severas... ¡Aritmética! ¡álgebra! ¡geometría! ¡trinidad grandiosa! ¡triángulo luminoso!,* se opone otro canto, ¡Oh, matemáticas esquizofrénicas, incontrolables y locas máquinas deseantes!...

En la formación de soberanía capitalista (cuerpo lleno del capital- dinero como socius), la gran axiomática social ha reemplazado a los códigos territoriales y a las sobrecodificaciones despóticas que caracterizaban a las formaciones precedentes; además, se ha formado un conjunto gregario, molar, cuyo sometimiento no tiene igual. Hemos visto sobre qué bases funcionaba este conjunto: todo un campo de inmanencia que se reproduce a una escala siempre mayor, que no cesa de multiplicar sus axiomas cuando los necesita y se llena de imágenes y de imágenes de imágenes, a través de las cuales el deseo

65. Jacques Lacan, *Ecrits,* pág. 870.

se ve determinado a desear su propia represión *(imperialismo)* — una descodificación y una desterritorialización sin precedentes, que instauran una conjugación como sistema de relaciones diferenciales entre los flujos descodificados y desterritorializados, de tal modo que la inscripción y la represión sociales ni siquiera necesitan dirigirse directamente a los cuerpos y a las personas, pues, al contrario, los preceden (*axiomática*, regulación y aplicación) — una plusvalía determinada como plusvalía de flujo, cuya extorsión no se realiza por simple diferencia aritmética entre dos cantidades homogéneas y del mismo código, sino precisamente por relaciones diferenciales entre tamaños heterogéneos que no tienen el mismo poder: flujo de capital y flujo de trabajo como plusvalía humana en la esencia industrial del capitalismo, flujo de financiación y flujo de pago o de ingresos en la inscripción monetaria del capitalismo, flujo de mercado y flujo de innovación como plusvalía maquínica en el funcionamiento comercial y bancario del capitalismo (*plusvalía* como primer aspecto de la inmanencia) — una clase dominante tanto más implacable que no pone la máquina a su servicio, sino, al contrario, es la sirviente de la máquina capitalista: clase única en este sentido, contentándose, por su parte, con sacar rentas que, por enormes que sean, no contengan una diferencia aritmética con las rentas-salarios de los trabajadores, mientras que funciona más profundamente como creadora, reguladora y mantenedora del gran flujo no apropiado, no poseído, inconmensurable con los salarios y los beneficios, y señala a cada instante los límites interiores del capitalismo, su desplazamiento perpetuo y su reproducción a una escala ampliada *(juego de los límites interiores* como segundo aspecto del campo de inmanencia capitalista, definido por la relación circular «gran flujo de financiación-reflujo de las rentas salariales-aflujo del beneficio bruto») — la efusión de la antiproducción en la producción, como realización o absorción de la plusvalía, de tal modo que el aparato militar, burocrático y policíaco se halla basado en la economía misma y produce directamente catexis libidinales de la represión de deseo (*antiproducción* como tercer aspecto de la inmanencia, expresando la doble naturaleza del capitalismo, producir por producir, pero en las condiciones del capital). No hay uno solo de esos aspectos, ni la menor operación, ni el menor mecanismo industrial o financiero que no manifiesten la demencia de la máquina capitalista y el carácter patológico de su racionalidad (no del todo falsa racionalidad, sino verdadera racionalidad de *esta* patología, de *esta* demencia, «pues la máquina funciona, estén seguros de ello»). No corre el riesgo de volverse loca, pues de un cabo a otro ya lo está desde el principio y de ahí surge su racionalidad. El humor negro de Marx, la fuente del *Capital,* radica en su fascinación por se-

mejante máquina: cómo ha podido montarse eso, sobre qué fondo de descodificación y de desterritorialización, cómo funciona, siempre más descodificado, siempre más desterritorializado, cómo funciona eso siendo tanto más duro por la axiomática, por la conjugación de los flujos, cómo produce la terrible clase única de los buenos hombres grises que mantienen la máquina, cómo no corre el riesgo de morir completamente solo, en vez de hacernos morir, al suscitar hasta el final catexis de deseo que ni siquiera pasan por una ideología engañosa y subjetiva y nos hacen gritar hasta el final *¡Viva el capital en su realidad, en su disimulación objetiva!* Nunca ha habido, salvo en la ideología, un capitalismo humano, liberal, paternal, etc. El capitalismo se define por una crueldad incomparable al sistema primitivo de crueldad, por un terror incomparable al régimen despótico de terror. Los aumentos de salarios, la mejora del nivel de vida son realidades, pero realidades que se originan en tal o cual axioma suplementario que el capitalismo siempre tiene la capacidad de añadir a su axiomática en función de un ensanchamiento de sus límites (hagamos el *New Deal,* queramos y reconozcamos sindicatos fuertes, promovamos la participación, la clase única, demos un paso hacia Rusia que da tantos hacia nosotros, etc.). Sin embargo, en la realidad ensanchada que condiciona esos islotes, la explotación no deja de endurecerse, la carencia es habilitada del modo más sabio, las soluciones finales del tipo «problema judío» son preparadas muy minuciosamente, el tercer mundo es organizado como una parte integrante del capitalismo. La reproducción de los límites interiores del capitalismo a una escala siempre más amplia tiene varias consecuencias: permitir al centro los aumentos y mejoras de nivel, desplazar las formas más duras de explotación del centro a la periferia, pero también multiplicar en el centro mismo los enclaves de sobreexplotación, soportar fácilmente las formaciones llamadas socialistas (no es el socialismo al modo kibbutz lo que molesta al Estado sionista, como tampoco el socialismo ruso molesta al capitalismo mundial). No es a través de una metáfora que lo constatamos: las fábricas son prisiones, no se parecen a prisiones, lo son.

Todo es demente en el sistema: la máquina capitalista se alimenta de flujos descodificados y desterritorializados; los descodifica y los desterritorializa aún más, pero haciéndolos pasar por un aparato axiomático que los conjuga y que, en los puntos de conjugación, produce seudo-códigos y re-territorializaciones artificiales. En este sentido, la axiomática capitalista no puede arreglárselas sin suscitar siempre nuevas territorialidades y resucitar nuevos Urstaat despóticos. El gran flujo mutante del capital es pura desterritorialización, pero efectúa otras tantas re-territorializaciones cuando se convierte en reflujo de medios

de pago. El tercer mundo está desterritorializado con respecto al centro del capitalismo, pero pertenece al capitalismo, es de él una mera territorialidad periférica. Las catexis preconscientes de clase y de interés abundan. En primer lugar, los capitalistas tienen interés en el capitalismo. Consideramos una constatación tan simple por algo más: los capitalistas *sólo* están interesados por la punción de beneficios que sacan de él y que, por enorme que sea, no define al capitalismo. Y para lo que define el capitalismo, para lo que condiciona el beneficio, tienen una catexis de deseo, de naturaleza distinta, libidinal-inconsciente, que no se explica simplemente por los beneficios condicionados, sino, al contrario, explica que un pequeño capitalista, sin grandes beneficios y esperanzas, mantenga íntegramente el conjunto de sus catexis: la libido para el gran flujo no convertible en tanto que tal, «no posesión y no riqueza» — como dice Bernard Schmitt que, entre los economistas modernos, tiene para nosotros la ventaja incomparable de proporcionar una interpretación delirante de un sistema económico exactamente delirante (al menos, va hasta el final). En una palabra, una libido verdaderamente inconsciente, un amor desinteresado: esta máquina es formidable. Desde ese momento, y siempre a partir de la constatación tautológica de hace un rato, comprendemos que hombres cuyas catexis preconscientes de interés no van, o no deberían ir en el sentido del capitalismo, mantengan una catexis libidinal inconsciente adecuada al capitalismo o que apenas le amenaza. Sea que arrinconen, localicen su interés preconsciente en el aumento de salario y en la mejora del nivel de vida; con poderosas organizaciones que los representan y que se vuelven malas desde el momento que se pone en duda la naturaleza de los fines («Vemos claramente que no sois obreros, no tenéis ni idea de las luchas reales, ataquemos los beneficios para una mejor gestión del sistema, vote por un París limpio, Bienvenido Señor Brejnev»). ¿Cómo no hallaríamos su interés en el agujero que se ha cavado él mismo, en el seno del sistema capitalista? Sea el segundo caso: hay verdaderamente catexis de interés nueva, nuevos fines, que suponen un cuerpo distinto que el del capital-dinero, los explotados toman conciencia de su interés preconsciente y éste es verdaderamente revolucionario, gran corte *del punto de vista del preconsciente.* Pero no basta que la libido cargue un nuevo cuerpo social correspondiente a estos nuevos fines para que efectúe al nivel del inconsciente un corte revolucionario que tenga el mismo modo que el del preconsciente. Precisamente, ambos niveles no tienen el mismo modo. El nuevo socius cargado como cuerpo lleno por la libido puede funcionar muy bien como una territorialidad autónoma, pero presa y enclavada en la máquina capitalista y localizable en el campo de su mercado. Pues el gran flujo del

capital mutante empuja sus límites, añade nuevos axiomas, mantiene al deseo en el marco móvil de sus límites ampliados. Puede haber en él un corte revolucionario pre- consciente sin corte revolucionario libidinal e inconsciente real. O más bien el orden de cosas es el siguiente: hay primero corte revolucionario libidinal real, luego se escurre en un simple corte revolucionario de los fines y de interés, por último, reforma una territorialidad tan sólo específica, un cuerpo específico sobre el cuerpo lleno del capital. Los grupos sometidos no cesan de derivar de los grupos sujetos revolucionarios. Un axioma más. No es más complicado que para la pintura abstracta. Todo empieza con Marx, prosigue con Lenin y se acaba con «Bienvenido Sr. Brejnev». ¿Se trata aún de los revolucionarios que hablan a un revolucionario, o de una aldea que reclama un nuevo comisario? Y si nos preguntamos cuando ello empezó a ir mal ¿hasta dónde debemos remontar, hasta Lenin, hasta Marx? Las catexis diversas y opuestas pueden coexistir en complejos que no son los de Edipo, pero que conciernen al campo social histórico, sus conflictos y sus contradicciones preconscientes e inconscientes y de los que tan sólo podemos decir que se vuelcan sobre Edipo, Marx-padre, Lenin- padre, Brejnev-padre. Cada vez la gente cree menos en ello, pero eso no tiene importancia, puesto que el capitalismo es como la religión cristiana, vive precisamente de la falta de creencia, no la necesita — pintura abigarrada de todo lo que se ha creído.

Pero también lo inverso es cierto, el capitalismo no cesa de huir por todos los cabos. Sus producciones, su arte, su ciencia forman flujos descodificados y desterritorializados que no se someten solamente a la axiomática correspondiente, pues hacen pasar algunas de sus corrientes a través de las mallas de la axiomática, por debajo de las recodificaciones y de las re-territorializaciones. A su vez grupos sujetos se derivan por ruptura de los grupos sometidos. El capitalismo no cesa de agarrotar los flujos, de cortarlos y de retroceder el corte, pero éstos no cesan de expansionarse y de cortarse a sí mismos según esquizias que se vuelven contra el capitalismo y lo entallan. Siempre preparado para ensanchar sus límites interiores, el capitalismo permanece amenazado por un límite exterior que corre el riesgo de llegarle y hendirle desde dentro cuanto más se ensanchen los límites interiores. Por ello, las líneas de fuga son singularmente creadoras y positivas: constituyen una catexis del campo social, no menos completa, no menos total que la catexis contraria. La catexis paranoica y la catexis esquizoide son como dos polos opuestos de la catexis libidinal inconsciente, uno de los cuales subordina la producción deseante a la formación de soberanía y al conjunto gregario que se desprende, y el otro efectúa la subordinación inversa, invierte el poder y somete el conjunto gregario a las mul-

tiplicidades moleculares de las producciones de deseo. Y si es cierto que el delirio es coextensivo al campo social, vemos en todo delirio coexistir los dos polos y vemos coincidir fragmentos de catexis esquizoide revolucionaria con bloques de catexis paranoica reaccionaria. La oscilación entre los dos polos es incluso constitutiva del delirio. Sin embargo, ocurre que la oscilación no es idéntica y que el polo esquizoide es más bien potencial con respecto al polo paranoico actual (¿cómo contar con el arte y la ciencia de otro modo que como potencialidades, ya que su misma actualidad es fácilmente controlada por las formaciones de soberanía?). Los dos polos de catexis libidinal inconsciente no tienen la misma relación, ni la misma forma de relación, con las catexis preconscientes de interés. Por un lado, en efecto, la catexis de interés oculta primordialmente a la catexis paranoica de deseo y la refuerza tanto como la oculta: recubre su carácter irracional bajo un orden existente de intereses, de causas y de medios, de fines y de razones; o bien suscita y crea esos intereses que racionalizan la catexis paranoica; o, aún más, una catexis preconsciente efectivamente revolucionaria mantiene íntegramente una catexis paranoica al nivel de la libido, en tanto que el nuevo socius continúa subordinándose toda la producción de deseo en nombre de los intereses superiores de la revolución y de los encadenamientos inevitables de la causalidad. En el otro caso, es preciso que el interés preconsciente descubra, al contrario, la necesidad de una catexis de otra clase y que efectúe una especie de ruptura de causalidad como un cuestionamiento de los fines e intereses. Ya no estamos ante el mismo problema: no basta con construir un nuevo socius como cuerpo lleno, hay que pasar a la otra cara de este cuerpo lleno social donde se ejercen y se inscriben las formaciones moleculares de deseo que deben dominar al nuevo conjunto molar. Sólo ahí llegamos al corte y a la catexis revolucionarios inconscientes de la libido. Ahora bien, eso no puede realizarse más que al precio y gracias a una ruptura de la causalidad. El deseo es un exilio, el deseo es un desierto que atraviesa el cuerpo sin órganos y nos obliga a pasar de una de sus caras a otra. Nunca un exilio individual, nunca un desierto personal, siempre un exilio y un desierto colectivos. Es demasiado evidente que la suerte de la revolución está ligada únicamente al interés de las masas explotadas y dominadas. Pero el problema radica en la naturaleza de ese lazo, como lazo causal determinado o como vínculo de cualquier otra clase. Se trata de saber cómo se realiza un potencial revolucionario, en su relación misma con las masas explotadas o los «eslabones más débiles» de un sistema dado. ¿Estas o éstos actúan en su lugar, en el orden de las causas y de los fines que promueven un nuevo socius, o, al contrario, son el lugar y el agente de una irrupción súbita e ines-

perada, irrupción de deseo que rompe con las causas y los fines y vuelve al socius sobre su otra cara? En los grupos sometidos, el deseo aún se define por un orden de causas y fines y él mismo teje todo un sistema de relaciones macroscópicas que determinan a los grandes conjuntos bajo una formación de soberanía. Los grupos sujetos tienen, al contrario, por única causa una ruptura de causalidad, una línea de fuga revolucionaria; y, aunque podamos y debamos asignar en las series causales los factores objetivos que han hecho posible tal ruptura, como los eslabones más frágiles, sólo lo que pertenece al orden del deseo y de su irrupción da cuenta de la realidad que toma en tal momento, en tal lugar[66]. Vemos claramente cómo todo puede coexistir y mezclarse: en el «corte leninista», cuando el grupo bolchevique o al menos una parte de ese grupo se da cuenta de la posibilidad inmediata de una revolución proletaria que no seguiría el orden causal previsto por las relaciones de fuerzas, sino que precipitaría las cosas de un modo singular al hundirse en una brecha (la fuga o el «derrotismo revolucionario»), todo coexiste en verdad: catexis preconscientes aún vacilantes en algunos que no creen en esta posibilidad, catexis preconscientes revolucionarias en los que «ven» la posibilidad de un nuevo socius pero lo mantienen en una causalidad molar que ya convierte al partido en una nueva forma de soberanía, por último, catexis revolucionarias inconscientes que efectúan una verdadera ruptura de causalidad en el orden del deseo. Y en los mismos hombres pueden coexistir en tal o cual momento los tipos de catexis más diversos, los dos tipos de grupos pueden interpenetrarse. Ocurre que los dos grupos son como el determinismo y la libertad en Kant: tienen el mismo «objeto» y nunca la producción social es algo distinto de la producción deseante, y a la inversa, pero no tienen la misma ley o el mismo régimen. La actualización de una potencialidad revolucionaria se explica menos por el estado de causalidad preconsciente, en el que, sin embargo, es comprendida, que por la efectividad de un corte libidinal en un momento preciso, esquizia cuya única causa es el deseo, es decir, la ruptura de causalidad que obliga a volver a escribir la historia en lo real mismo y produce ese momento extrañamente polívoco en el que todo es posible. Por supuesto, la esquizia ha sido preparada por un trabajo subterráneo de las causas, de los fines y de los intereses; por supuesto, este orden de las causas corre el riesgo de encerrarse y de obstruir la brecha en nombre del nuevo socius y de sus intereses. Por supuesto, siempre podemos decir después que la historia nunca ha dejado de regirse por las mismas leyes de conjunto y de los grandes números. Ocurre que la esquizia no ha llegado a la existencia más que por un deseo sin finalidad y

66. Sobre el análisis de los grupos sujetos, sus relaciones con el deseo y con la casualidad, cf. J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (trad. cast. Ed. Losada).

sin causa que la trazaba y la desposaba. Imposible sin el orden de las causas, no se vuelve real más que por algo de otro orden: el Deseo, el deseo-desierto, la catexis de deseo revolucionaria. Y eso es lo que mina al capitalismo: ¿de dónde vendrá la revolución y bajo qué forma *en* las masas explotadas? Es como la muerte: ¿dónde, cuándo? Un flujo descodificado, desterritorializado, que mana demasiado lejos, que corta demasiado fino, escapando a la axiomática del capitalismo. ¿Un Castro, un árabe, un pantera negra, un chino en el horizonte? ¿Un Mayo 68, un maoísta del interior, colocado como el anacoreta sobre una chimenea de una fábrica? Siempre añadir un axioma para obstruir la brecha precedente, los coroneles fascistas leen a Mao, ya no se dejarán coger, Castro se ha vuelto imposible, incluso con respecto a sí mismo, se aíslan las vacuolas, se hacen ghettos, se llama a los sindicatos para que ayuden, se inventan las formas más siniestras de la «disuasión», se refuerza la represión de interés — pero, ¿de dónde vendrá la nueva irrupción de deseo? [67]

Los que hasta aquí nos hayan leído tal vez tengan muchos reproches por hacernos: creer demasiado en las puras potencialidades del arte e incluso de la ciencia; negar o minimizar el papel de las clases y de la lucha de clases; militar por un irracionalismo del deseo; identificar al revolucionario con el esquizo; caer en todas estas conocidas trampas, demasiado conocidas. Sería una mala lectura, y no sabemos qué vale más, si una mala lectura o no leer nada. Seguramente, hay otros reproches más graves en los que no hemos pensado. Mas, en cuanto a los precedentes, decimos, en primer lugar, que el arte y la ciencia tienen una potencialidad revolucionaria, y no otra cosa, y que esta potencialidad aparece tanto más cuanto uno menos se pregunta por lo que quieren decir, desde el punto de vista de los significados o de un significante forzosamente reservado a los especialistas; además, hacen pasar en el socius flujos cada vez más descodificados y desterritorializados, sensibles a todo el mundo, que obligan a la axiomática social a complicarse cada vez más, a saturarse más, hasta el punto que el artista y el sabio pueden estar determinados a ir a dar a una situación objetiva revolucionaria en reacción a las planificaciones autoritarias de un Estado por esencia incompetente y sobre todo castrador (pues el Estado impone un Edipo propiamente artístico, un Edipo propiamente científico). En segundo lugar, no hemos minimizado en modo alguno la importancia de las catexis preconscientes de clase y de interés, que están basadas en la infraestructura misma; pero les concedemos tanta más importancia en cuanto son en la infraestructura el índice de catexis libidinales de otra naturaleza y pueden

67. André Glucksmann ha analizado la naturaleza de esta axiomática especial contrarrevolucionaria en *Le Discours de la guerre,* L'Herne, 1967 (trad. cast. Ed. Anagrama, 1969).

conciliarse u oponerse a ellas. Lo cual no es más que un modo de plantear la cuestión «¿Cómo puede ser traicionada la revolución?», una vez dicho que las traiciones no esperan, sino que están ahí desde el principio (mantenimiento de catexis paranoicas inconscientes en los grupos revolucionarios). Y si invocamos al deseo como instancia revolucionaria es porque creemos que la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues ésta bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas, incluso al nivel de la escuela materna. Creemos en el deseo como en lo irracional de toda racionalidad y no porque sea carencia, sed o aspiración, sino porque es producción de deseo y deseo que produce, real-deseo o real en sí mismo. Por último, no pensamos en modo alguno que el revolucionario sea esquizofrénico o a la inversa. Al contrario, nunca hemos dejado de distinguir al esquizofrénico como entidad de la esquizofrenia como proceso; ahora bien, ésta no puede definirse más que con respecto a las detenciones, a las continuaciones en el vacío o a las ilusiones finalistas que la represión impone al propio proceso. Por ello hemos hablado tan sólo de un polo esquizoide en la catexis libidinal del campo social, para evitar en lo posible la confusión del proceso esquizofrénico con la producción de un esquizofrénico. El proceso esquizofrénico (polo esquizoide) es revolucionario, en el mismo sentido en que el procedimiento paranoico es reaccionario y fascista; y, desembarazadas de todo familiarismo, no son estas categorías psiquiátricas las que deben hacernos comprender las determinaciones económico políticas, sino exactamente al contrario.

Además, y sobre todo, no buscamos ninguna escapatoria al decir que el esquizoanálisis *en tanto que tal* no tiene estrictamente ningún programa político por proponer. Si tuviese uno, sería a la vez grotesco e inquietante. No se toma por un partido, ni siquiera por un grupo, y no pretende hablar en nombre de las masas. No podemos considerar que se elabore un programa político en el marco del esquizoanálisis. Por último, es algo que no pretende hablar en hombre de cualquier cosa, ni siquiera y sobre todo en nombre del psicoanálisis: nada más que impresiones, impresión de que algo anda mal en el psicoanálisis y que anda mal desde el principio. Todavía somos demasiado competentes, querríamos hablar en nombre de una incompetencia absoluta. Alguien nos ha preguntado si habíamos visto alguna vez a un esquizofrénico, y no, nunca lo hemos visto. Si alguien encuentra que en el psicoanálisis algo va bien, no hablamos para él y para él retiramos todo lo que hemos dicho. Entonces, ¿cuál es la relación del esquizoanálisis con la política, por una parte, y con el psicoanálisis, por otra? Todo gira alrededor de las máquinas deseantes

y de la producción de deseo. El esquizoanálisis en tanto que tal no plantea el problema de la naturaleza del socius que debe surgir de la revolución; no pretende en modo alguno equivaler a la revolución misma. Dado un socius, tan sólo pregunta qué lugar reserva a la producción deseante, qué papel motor tiene el deseo, bajo qué formas se realiza la conciliación del régimen de la producción deseante con el régimen de la producción social, puesto que de cualquier modo es la misma producción, pero bajo dos regímenes diferentes — si hay, pues, en ese socius como cuerpo lleno, posibilidad de pasar de una cara a otra, es decir, de la cara donde se organizan los conjuntos molares de producción social a esta otra cara no menos colectiva donde se forman las multiplicidades moleculares de producción deseante — si tal socius puede, y hasta qué punto, soportar la inversión de poder que hace que la producción deseante se someta la producción social, y sin embargo no la destruya, puesto que es la misma producción bajo la diferencia de régimen — si hay, y cómo, formación de grupos sujetos, etc. Y si se nos responde que reclamamos los famosos derechos a la pereza, o a la improductividad, o a la producción de sueños y fantasmas, una vez más estaremos muy contentos, puesto que no hemos cesado de decir lo contrario: que la producción deseante producía lo real y que el deseo tenía muy poco que ver con el fantasma y el sueño. Al contrario que Reich, el esquizoanálisis no realiza ninguna distinción de naturaleza entre la economía política y la economía libidinal. Tan sólo pregunta cuáles son en un socius los índices maquínicos, sociales y técnicos, que se abren a las máquinas deseantes, que entran en las piezas, engranajes y motores de éstas, en tanto que hacen entrar a éstas en sus propias piezas, engranajes y motores. Cada uno sabe que un esquizo es una máquina; todos los esquizos lo dicen y no sólo el pequeño Joey. La cuestión radica en saber si los esquizofrénicos son las máquinas vivientes de un trabajo muerto, que entonces se opone a las máquinas muertas del trabajo viviente tal como se organiza en el capitalismo. O bien, al contrario, si máquinas deseantes, técnicas y sociales se abrazan en un proceso de producción esquizofrénica que, desde ese momento, ya no tiene que producir esquizofrénicos. Cuando Maud Mannoni en su *Lettre aux ministres* escribe: «uno de estos adolescentes, declarado inepto en los estudios, sigue una clase de 3.° muy bien con la condición de que haga mecánica. La mecánica le apasiona. El garagista ha sido su mejor cuidador. Si le quitamos la mecánica se volverá esquizofrénico», no tiene la intención de alabar la ergoterapia, ni las virtudes de la adaptación social. Señala el punto donde la máquina social, la máquina técnica, la máquina deseante se abrazan estrechamente y comunican sus regímenes. Pregunta si esta sociedad es capaz de esto, y lo que vale si no es

capaz de ello. Y ése es el sentido de las máquinas sociales, técnicas, científicas, artísticas, cuando son revolucionarias: formar máquinas deseantes de las que ya son índice en su propio régimen, al mismo tiempo que las máquinas deseantes las forman, en su régimen y como posición de deseo.

¿Cuál es, por último, la oposición entre el esquizoanálisis y el psicoanálisis, en el conjunto de sus tareas negativas y positivas? No hemos cesado de oponer dos clases de inconsciente o dos interpretaciones del inconsciente: una, esquizoanalítica, la otra, psicoanalítica; una, esquizofrénica, la otra, neurótico-edípica; una abstracta y no figurativa, y la otra imaginaria; pero, también, una realmente concreta y la otra simbólica; una maquínica y la otra estructural; una molecular, micropsíquica y micrológica, la otra molar o estadística; una material y la otra ideológica; una productiva y la otra expresiva. Hemos visto cómo la tarea negativa del esquizoanálisis debía ser violenta, brutal: desfamiliarizar, desedipizar, descastrar, desfalizar, deshacer teatro, sueño y fantasma, descodificar, desterritorializar — un horroroso raspado, una actividad malévola. Pero todo se realiza al mismo tiempo. Pues, al mismo tiempo, el proceso se libera, proceso de la producción deseante siguiendo sus líneas de fuga moleculares que ya definen la tarea mecánica del esquizoanalista. Y, aún así, las líneas de fuga son plenas catexis molares o sociales que muerden todo el campo social: de tal modo que la tarea del esquizoanálisis consiste, en fin, en descubrir en cada caso la naturaleza de las catexis libidinales del campo social, sus posibles conflictos interiores, sus relaciones con las catexis preconscientes del mismo campo, sus posibles conflictos con éstas, en una palabra, todo el juego de las máquinas deseantes y de la represión de deseo. Realizar el proceso, no detenerlo, ni hacerlo girar en el vacío, ni darle una finalidad. Nunca se irá bastante lejos en la desterritorialización, en la descodificación de los flujos. Pues la nueva tierra («En verdad, la tierra se convertirá un día en un lugar de curación») no está en las re-territorializaciones neuróticas o perversas que detienen el proceso o le fijan fines, ya no está ni más atrás ni más adelante, coincide con la realización del proceso de la producción deseante, ese proceso que siempre se halla ya realizado en tanto procede y mientras procede. Nos queda por ver, pues, cómo proceden efectiva, simultáneamente, estas diversas tareas del esquizoanálisis.

APENDICE

BALANCE-PROGRAMA
PARA MAQUINAS DESEANTES

1. *Diferencias relativas de las máquinas deseantes con los gadgets — con los fantasmas o sistemas proyectivos imaginarios — con las herramientas o sistemas proyectivos reales — con las máquinas perversas, que, sin embargo, nos encauzan hacia las máquinas deseantes.*

Las máquinas deseantes no tienen nada que ver con los gadgets, o pequeños inventos de concurso Lépine, ni con fantasmas. Mejor, tienen que ver, pero en el sentido inverso, ya que los gadgets, los hallazgos y los fantasmas son residuos de máquinas deseantes sometidos a leyes específicas del mercado exterior del capitalismo, o del mercado interior del psicoanálisis (pertenecen al «contrato» psicoanalítico reducir los estados vividos del paciente, traducirlos en fantasmas). Las máquinas deseantes no se dejan reducir ni a la adaptación de máquinas reales, o de fragmentos de máquinas reales, a un funcionamiento simbólico, ni al sueño de máquinas fantásticas de funcionamiento imaginario. Tanto en un caso como en otro, asistimos a la conversión de un elemento de producción en un mecanismo de consumo individual (los fantasmas como consumo psíquico o lactancia psicoanalítica). Es evidente que en los gadgets y en los fantasmas el psicoanálisis se halla a gusto, pudiendo desarrollar en ellos todas sus obsesiones edípicas castradoras. Pero esto no nos dice nada importante sobre la máquina y su relación con el deseo.

La imaginación artística y literaria concibe numerosas máquinas absurdas: ya por indeterminación del motor o de la fuente de energía, ya por imposibilidad física de la organización de las piezas trabajadoras, ya por imposibilidad lógica del mecanismo de transmisión. Por ejemplo, el *Dancer-Danger* de Man Ray, subtitulado «la imposibilidad», presenta dos grados de absurdidad: los grupos de ruedas dentadas no pueden funcionar, como tampoco la gran rueda de transmisión. En la medida que esta máquina se considera que

representa el torbellino de un bailarín español, podemos decir: traduce mecánicamente, por el absurdo, la imposibilidad para una máquina de efectuar por sí misma tal movimiento (el bailarín no es una máquina). Pero también podemos decir: ahí debe haber un bailarín como pieza de máquina; esta pieza de máquina no puede ser más que un bailarín; ésa es la máquina de la que el bailarín es una pieza. Ya no se trata de enfrentar al hombre y la máquina para evaluar sus correspondencias, sus prolongamientos, sus posibles o imposibles sustituciones, sino de hacerlos comunicar a ambos para mostrar cómo el hombre *forma una pieza con* la máquina, o forma pieza con cualquier otra cosa para constituir una máquina. Esta otra cosa puede ser una herramienta, o incluso un animal, u otros hombres. No es, sin embargo, por metáfora que hablamos de máquina: el hombre *forma máquina* desde que esta característica es comunicada por recurrencia al conjunto del que forma parte en condiciones bien determinadas. El conjunto hombre-caballo-arco forma una máquina guerrera nómada en las condiciones de la estepa. Los hombres forman una máquina de trabajo en las condiciones burocráticas de los grandes imperios. El soldado de infantería griego forma máquina con sus armas en las condiciones de la falange. El bailarín forma máquina con la pista en las condiciones peligrosas del amor y la muerte... No partimos de un empleo metafórico de la palabra máquina, sino de una hipótesis (confusa) sobre el origen: la manera como algunos elementos están determinados a formar máquina *por recurrencia y comunicación;* la existencia de un «filo maquínico». La ergonomía se aproxima desde este punto de vista cuando plantea el problema general ya no en términos de adaptación o de sustitución — adaptación del hombre a la máquina y de la máquina al hombre—, sino en términos de comunicación recurrente en sistemas hombres-máquinas. Cierto es que en el momento mismo que cree limitarse a un acercamiento puramente tecnológico, levanta los problemas de poder, de opresión, de revolución y de deseo, con un vigor involuntario infinitamente mayor que en los acercamientos adaptativos.

Se da ahí un esquema clásico inspirado por la herramienta: la herramienta prolongación y proyección de lo viviente, operación por la que el hombre se libera progresivamente, evolución de la herramienta a la máquina, cambio en el que la máquina se vuelve cada vez más independiente del hombre... Pero este esquema tiene muchos inconvenientes. No nos proporciona ningún medio para captar la realidad de las máquinas deseantes y su presencia en todo este recorrido. Es un esquema biológico y evolutivo que determina a la máquina como si llegase de pronto en determinado momento en una línea mecánica que empieza con la herramienta. Es humanista y abstracto, aísla

las fuerzas productivas de las condiciones sociales de su ejercicio, invoca una dimensión hombre-naturaleza común a todas las formas sociales a las que así se prestan relaciones de evolución. Es imaginario, fantasmático, solipsista, incluso cuando se aplica a herramientas reales, a máquinas reales, puesto que descansa por completo en la hipótesis de la proyección (Roheim, por ejemplo, adopta este esquema y muestra claramente la analogía entre la proyección física de las herramientas y la proyección psíquica de los fantasmas)[1]. Nosotros creemos, por el contrario, que hay que plantear *desde el principio* la diferencia de naturaleza o innata entre la herramienta y la máquina: una como agente de contacto, la otra como factor de comunicación; una como proyectiva y la otra como recurrente; una, refiriéndose a lo posible y a lo imposible, la otra a la probabilidad de un menos-probable; una, operando por síntesis funcional de un todo, la otra por distinción real en un conjunto. Formar pieza con algo es muy diferente de prolongarse o proyectarse, o hacerse reemplazar (caso en el que no hay comunicación). Pierre Auger muestra que hay máquina desde que hay comunicación entre dos porciones del mundo exterior realmente distintas en un sistema posible aunque menos probable[2]. Una misma cosa puede ser herramienta o máquina, según que el «filo maquínico» se apropie de ella o no, pase o no por ella: las armas hoplitas existen como herramientas desde la vieja antigüedad, pero se vuelven piezas de una máquina, *con* los hombres que las manejan, en las condiciones de la falange y de la polis griega. Cuando se relaciona la herramienta con el hombre, de acuerdo con el esquema tradicional, se elimina toda posibilidad para comprender cómo el hombre *y* la herramienta *se convierten o ya son* piezas distintas de máquina con respecto a una instancia efectivamente maquinizante. Creemos, además, que siempre hay máquinas que preceden a las herramientas, siempre filos que determinan en tal momento qué herramientas, qué hombres entran como piezas de máquina en el sistema social considerado.

Las máquinas deseantes no son proyecciones imaginarias en forma de fantasmas, ni proyecciones reales en forma de herramientas. Todo el sistema de las proyecciones deriva de las máquinas y no a la inversa. ¿Definiremos, entonces, a la máquina deseante por una especie de introyección, por una cierta utilización perversa de la máquina? Tomemos el ejemplo secreto de la red: llamando a un número de teléfono no asignado, empalmado a respondedor automático («este número no está asignado...»), podemos oír la superposición

1. Roheim, *Psychanalyse et anthropologie,* tr. fr. Gallimard, págs. 190-192.

2. Pierre Auger, *L'Homme microscopique,* Flammarion, pág. 138 (tr. cast. Ed. Gredos, 1969).

de un conjunto de voces pululantes, llamándose o respondiéndose entre sí, entrecruzándose, perdiéndose, pasando por encima, por debajo del respondedor automático, mensajes muy cortos, enunciados según códigos rápidos y monótonos. Hay el Tigre, incluso se dice que hay un Edipo en la red; chicos llaman a chicas, chicos llaman a chicos. Con facilidad reconocemos la forma misma de las sociedades perversas artificiales, o sociedad de Desconocidos: un proceso de re-territorialización se engancha a un *movimiento de desterritorialización asegurada por la máquina* (los grupos privados de radio-emisores presentan la misma estructura perversa). Cierto es que las instituciones públicas no ven ningún inconveniente en estos beneficios secundarios de una utilización privada de la máquina, en fenómenos de franja o de interferencia. Pero al mismo tiempo hay algo más que una simple subjetividad perversa, incluso de grupo. Por más que el teléfono normal sea una máquina de comunicación, funciona como una herramienta en tanto que sirve para proyectar o prolongar voces que no forman parte de la máquina. Pero aquí la comunicación alcanza un grado superior, en tanto que las voces forman pieza con la máquina, se convierten en piezas de la máquina, distribuidas y clasificadas de forma aleatoria por el respondedor automático. Lo menos probable se construye sobre el fondo de entropía del conjunto de las voces que se anulan. Desde este punto de vista, no hay tan sólo utilización o adaptación perversa de una máquina social técnica, sino superposición de una verdadera máquina deseante objetiva, construcción de una máquina deseante en el seno de la máquina social técnica. Es posible que las máquinas deseantes nazcan así en los márgenes artificiales de una sociedad, aunque se desarrollen de otro modo y no se parezcan a las formas de su nacimiento.

Comentando este fenómeno de la Red, Jean Nadal escribe: «Esa es la máquina deseante que creo más lograda y más completa de las que conozco. Lo contiene todo: el deseo en ella funciona libremente, sobre el factor erótico de la voz como objeto parcial, en el azar y la multiplicidad, y se engancha a un flujo que irradia el conjunto de un campo social de comunicación, a través de la expansión ilimitada de un delirio o de una deriva». El comentador no tiene toda la razón: hay máquinas deseantes mejores y más completas. Pero las máquinas perversas en general tienen la ventaja de presentarnos una oscilación constante entre una adaptación subjetiva, una desviación de una máquina social técnica y la instauración objetiva de una máquina deseante — aún un esfuerzo si queréis ser republicanos... En uno de los más bellos textos escritos sobre el masoquismo, Michel de M'Uzan muestra cómo las máquinas perversas del masoquista, que son máquinas propiamente hablando, no se dejan comprender en términos de fantasma, o de imaginación, como tampoco se

explican a partir de Edipo o de la castración por vía de proyección: no hay fantasma, dice; sino, lo que es diferente, *programación* «esencialmente estructurada fuera de la problemática edípica» (por fin un poco de aire puro en el psicoanálisis, algo de comprensión para los perversos)[3].

2. *Máquina deseante y aparato edípico: la recurrencia contra la represión-regresión.*

Las máquinas deseantes constituyen la vida no edípica del inconsciente. Edipo, gadget o fantasma. Picabia llamaba a la máquina, por oposición, «hija nacida sin madre». Buster Keaton presentaba su máquina-casa, en la que todas las habitaciones están en una, como una casa sin madre: todo se realiza por máquinas deseantes, la comida de los solteros (*L'Epouvantail,* 1920). ¿Es preciso comprender que la máquina sólo tiene un padre y que como Atenea nace ya armada de un cerebro viril? Se necesita mucha buena voluntad para creer con René Girard que basta el paternalismo para poder salir de Edipo y que la «rivalidad mimética» es verdaderamente *lo otro* del complejo. El psicoanálisis no ha cesado de desmigajar a Edipo, o multiplicarlo, o bien dividirlo, oponerlo a sí mismo, o sublimarlo, desmesurarlo, elevarlo al significante. Descubrir lo preedípico, lo postedípico, el Edipo simbólico, nos deja igual. Se nos dice: Pero veamos, Edipo no tiene nada que ver con papá-mamá, es el significante, es el nombre, es la cultura, es la finitud, es la falta-de-ser que es la vida, es la castración, es la violencia en persona... Desternillémonos de risa. No hacen más que continuar la vieja tarea, cortando todas las conexiones del deseo para mejor volcarlo en papás-mamás sublimes e imaginarios, simbólicos, lingüísticos, ontológicos, epistemológicos. En verdad, no hemos dicho ni la cuarta parte de lo que habría que decir contra el psicoanálisis, su resentimiento frente al deseo, su tiranía y su burocracia.

Lo que, precisamente, define a las máquinas deseantes es su poder de conexión hasta el infinito, en todos los sentidos y en todas las direcciones. Es incluso por ello que son máquinas, atravesando y dominando Varias estructuras a la vez. Pues la máquina posee dos características o potencias: la potencia de lo continuo, el filo maquínico donde determinada pieza se conecta con otra, el cilindro y el pistón en la máquina de vapor, o incluso, según una línea germinal más lejana, la rueda en la locomotora; pero también la ruptura de dirección, la mutación de tal modo que cada máquina es corte absoluto con

3. Michel de M'Uzan, en *La sexualité perverse,* Payot, pág. 34-37.

respecto a lo que reemplaza, como el motor de gas con respecto a la máquina de vapor. Dos potencias que forman una, puesto que la máquina en sí misma es corte-flujo, siendo el corte siempre adyacente a la continuidad de un flujo que separa de los otros proporcionándole un código, haciéndole acarrear tales o cuales elementos[4]. Además, no es en provecho de un padre cerebral que la máquina no tiene madre, sino en provecho de un *cuerpo lleno* colectivo, la instancia maquinizante sobre la que la máquina instala sus conexiones y ejerce sus cortes.

Los pintores maquínicos han insistido en que no pintaban máquinas como sustitutos de naturalezas muertas o de desnudos; la máquina no es objeto representado del mismo modo que su dibujo no es representación. Se trata de introducir un elemento de máquina, de tal modo que forme pieza con otra cosa sobre el cuerpo lleno de la tela, aunque sea con el cuadro mismo, para que sea, precisamente, el conjunto del cuadro el que funcione como máquina deseante. La máquina inducida siempre es otra que la que parece representada: veremos que la máquina procede por semejante «desenganche» y así asegura la des-territorialización propiamente maquínica. Valor inductivo de la máquina, o más bien transductivo, que define la recurrencia y se opone a la representación-proyección: *la recurrencia maquínica contra la proyección edípica* es el lugar de una lucha, de una disyunción, como podemos verlo en el *Aeroplap(1) a* o la *Automoma,* o también en la *Machine à connaître en forme Mère* de Victor Brauner[5]. En Picabia, el dibujo forma una pieza con la inscripción heteróclita, de tal modo que debe funcionar con *ese* código, con *ese* programa, induciendo una máquina que no se le parece. Con Duchamp, el elemento real de máquina está introducido directamente, valiendo por sí mismo o por su sombra, o por un mecanismo aleatorio que induce entonces a las representaciones subsistentes a cambiar de rol y de status: *Tu me.* La máquina se distingue de toda representación (aunque siempre podamos representarla, copiarla, de una manera que por otra parte no ofrece ningún interés), y se distingue de ella porque es Abstracción pura, no figurativa y no proyectiva. Léger mostró claramente que la máquina no representaba nada, sobre todo no por sí misma, ya que ella misma era producción de estados intensivos organizados: ni forma ni extensión, ni representación ni proyección, sino intensidades puras y recurrentes. Unas veces sucede, como en Picabia, que el descubrimiento de lo abstracto conduce a los elementos maquínicos, otras veces ocurre lo contrario, como para muchos futuristas. Pensemos en la vieja distinción de los filósofos, entre

4. Sobre la continuidad y la discontinuidad maquínicas, Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques,* Albin Michel, págs. 366 ss.

5. Roheim muestra además el vínculo Edipo-proyección-representación.

los estados representativos y los estados afectivos que no representan nada: la máquina es el Estado afectivo y es completamente falso decir que las máquinas modernas tienen una percepción, una memoria, las máquinas no tienen más que estados afectivos.

Cuando oponemos las máquinas deseantes a Edipo no queremos decir que el inconsciente sea mecánico (las máquinas son más bien la meta- mecánica), ni que Edipo no sea nada. Demasiadas fuerzas y gente mantienen a Edipo, demasiados intereses en juego: sin Edipo, en primer lugar, no habría narcisismo. Edipo todavía hará levantar muchas quejas y piídos. Animará investigaciones cada vez más irreales. Continuará alimentando sueños y fantasmas. Edipo es un vector: 4, 3, 2, 1, 0... Cuatro es el famoso cuarto término simbólico, 3; es la triangulación, 2 con las imágenes duales, 1 es el narcisismo, 0, la pulsión de muerte. *Edipo es la entropía de la máquina deseante,* su tendencia a la abolición externa. Es la imagen o la representación deslizada en la imagen, el cliché que detiene las conexiones, agota los flujos, introduce la muerte en el deseo y sustituye los cortes por una especie de emplasto — es la Interruptora (los psicoanalistas como saboteadores del deseo). Debemos sustituir la distinción entre contenido manifiesto y contenido latente, la distinción entre reprimente y reprimido, por los dos polos del inconsciente: la máquina esquizo-deseante y el aparato paranoico edípico, los conectores del deseo y los represores. Sí, Edipo, lo encontrarás cuando quieras, cuando se introduzca para hacer callar las máquinas (forzosamente, puesto que Edipo es a la vez el reprimente y lo reprimido, es decir, la imagen-cliché que detiene al deseo y se encarga de él, y lo representa detenido. Una imagen, sólo podemos *verla...* Es el compromiso, pero el compromiso no deforma menos ambas partes, a saber, la naturaleza del represor reaccionario y la naturaleza del deseo revolucionario. En el compromiso, las dos partes son pasadas a un mismo lado, por oposición al deseo que permanece en el otro lado, fuera de compromiso).

En dos libros sobre Julio Verne, Moré encontraba sucesivamente dos temas que presentaba simplemente como distintos: el problema edípico que Julio Verne vivía como padre y como hijo y el problema de la máquina como destrucción de Edipo y sustituto de la mujer[6]. Pero el problema de la máquina deseante, en su carácter esencialmente erótico, no radica en modo alguno en saber si alguna vez una máquina podrá dar «la ilusión perfecta de la mujer». Radica, al contrario, en la cuestión: ¿en qué máquina meter a la mujer, en qué máquina se mete una mujer paira convertirse en el objeto no edípico del deseo, es decir, sexo no humano? En todas las máquinas deseantes la sexuali-

6. Marcel Moré, *Le tres curieux Jules Verne y Nouvelles explorations de Jules Verne,* Gallimard.

dad no consiste en una pareja imaginaria mujer-máquina como sustituto de Edipo, sino en la pareja máquina-deseo como producción real de una hija nacida sin madre, de una mujer no edípica (que no sería edípica ni para sí misma ni para los otros). Prestar a la novela en general una fuente edípica — nada indica que la gente se canse de un ejercicio narcisista tan divertido, psicocrítico, Bastardos, Niños hallados. Es preciso decir que los autores más grandes favorecen este equívoco, precisamente porque Edipo es la falsa moneda de la literatura o, lo que viene a ser lo mismo, su verdadero valor mercantil. Sin embargo, en el mismo momento que parecen hundidos en Edipo, eterno gemido-mamá, eterna discusión-papá, están lanzados de hecho a otra empresa huérfana, montando una máquina deseante infernal, relacionando el deseo con un mundo libidinal de conexiones y de cortes, de flujos y de esquizias que constituyen el elemento no humano del sexo, y en el que cada cosa forma una pieza con el «motor deseo», con un «engranaje lúbrico», atravesando, mezclando, revolviendo estructuras y órdenes, mineral, vegetal, animal, infantil, social, deshaciendo cada vez las figuras irrisorias de Edipo, llevando siempre más lejos un proceso de desterritorialización. Pues, ni siquiera la infancia es edípica; no lo es del todo, no tiene la posibilidad de serlo. Lo edípico es el abyecto recuerdo de infancia, la pantalla. Y finalmente, el mejor modo como un autor manifiesta la inanidad y la vacuidad de Edipo es cuando llega a inyectar en su obra verdaderos bloques recurrentes de infancia que vuelven a cebar las máquinas deseantes, en oposición a las viejas fotos, a los recuerdos-pantalla que saturan la máquina y convierten al niño en un fantasma regresivo para uso de viejecitos.

Lo podemos ver perfectamente en Kafka, ejemplo privilegiado, tierra edípica por excelencia: el polo edípico que Kafka agita y blande bajo la nariz del lector, es la máscara de una empresa más subterránea, la instauración no humana de una máquina literaria completamente nueva, hablando con propiedad, máquinas para hacer letras y desedipizar el amor demasiado humano, máquina que empalma el deseo al presentimiento de una máquina burocrática y tecnocrática perversa de una máquina ya fascista, en la que los nombres de la familia pierden su consistencia para abrirse al imperio austríaco abigarrado de la máquina-castillo, a la situación de los judíos sin identidad, a Rusia, América, China, a continentes situados más allá de las personas y de los nombres del familiarismo. Podemos demostrar lo mismo a propósito de Proust: los dos grandes edípicos, Proust y Kafka, son edípicos de risa y los que toman a Edipo en serio siempre pueden incorporarles sus novelas y tristes comentarios como para morirse. Pues adivine lo que pierden: lo cómico de lo sobrehuma-

no, la risa esquizo que agita a Proust o Kafka detrás de la mueca edípica — el devenir-araña o el devenir-coleóptero.

En un texto reciente, Roger Dadoun desarrolla el principio de los dos polos del sueño: sueño-programa, sueño-máquina o maquinaria, sueño- fábrica, donde lo esencial es la producción deseante, el funcionamiento maquínico, el establecimiento de conexiones, los puntos de fuga o de desterritorialización de la libido hundiéndose en el elemento molecular no humano, el paso de flujos, la inyección de intensidades — y luego el polo edípico, el sueño-teatro, el sueño-pantalla, que sólo es objeto de interpretación molar y donde el relato del sueño ya ha dominado al sueño mismo, las imágenes visuales y verbales a las secuencias informales o materiales [7]. Dadoun muestra cómo Freud, con *La Science des Rêves,* renuncia a una dirección que todavía era posible en el momento del *Esquisse,* implicando desde entonces al psicoanálisis en los atolladeros que erigió para las condiciones de su ejercicio. En Gherasim Luca y en Trost, autores extrañamente desconocidos, ya hallamos una concepción antiedípica del sueño que creemos muy bella. Trost reprocha a Freud haber descuidado el contenido manifiesto del sueño en provecho de una uniformidad de Edipo, haber frustrado el sueño como máquina de comunicación con el mundo exterior, haber unido el sueño al recuerdo más bien que al delirio, haber montado una teoría del compromiso que despoja al sueño y al síntoma de su alcance revolucionario inmanente. Denuncia la acción de los represores o regresores como representantes de los «elementos sociales reaccionarios» que se introducen en el sueño a favor de las asociaciones llegadas del preconsciente y de los recuerdos-pantalla llegados de la vida diurna. Ahora bien, estas asociaciones, no más que estos recuerdos, no pertenecen al sueño; incluso por ello, el sueño se ve obligado a tratarlos simbólicamente. No lo dudemos, Edipo existe, las asociaciones siempre son edípicas, pero precisamente porque el mecanismo del que dependen es el mismo que el de Edipo. Además, para recobrar el pensamiento del sueño, que forma una unidad con el pensamiento diurno en tanto que ambos sufren la acción de represores distintos, hay que romper, precisamente, las asociaciones: Trost propone con este fin una especie de *cut-up* al modo de Burroughs, que consiste en relacionar un fragmento de sueño con *cualquier* pasaje de un manual de patología sexual. Corte que reanima el sueño y lo intensifica, en lugar de interpretarlo, y proporciona nuevas conexiones al filo maquínico del sueño: no se arriesga nada, puesto que en virtud de nuestra

7. Roger Dadoun, «Les ombilics du rêve», en *L'espace du rêve, Nouvelle Revue de psychanalyse,* n.° 5 (y sobre el sueño-programa, cf. Sarane Alexandrian, «Le revê dans le surréalisme», *id.).*

perversión polimorfa, el pasaje *aleatoriamente escogido* siempre formará una máquina con el fragmento de sueño. Sin duda, las asociaciones se reforman, se encierran entre las dos piezas, pero será preciso aprovecharse del momento, por breve que sea, de la disociación para hacer emerger al deseo en su carácter no biográfico y no memorial, más allá o más acá de sus predeterminaciones edípicas. Es esta dirección la que precisamente indican Trost o Luca en textos espléndidos, liberar un inconsciente de revolución, tendido hacia un ser, hombre y mujer no edípico, el ser «libremente mecánico», «proyección de un grupo humano por descubrir», cuyo misterio es el de un funcionamiento y no de una interpretación, «intensidad laica del deseo» (nunca se ha denunciado tan bien el carácter autoritario y piadoso del psicoanálisis)[8]. El fin supremo de M.L.F. ¿no radica, en este sentido, en la construcción maquínica y revolucionaria de la mujer no edípica, en lugar de la exaltación desordenada del mariorcado y de la castración?

Volvamos a la necesidad de romper las asociaciones: la disociación no sólo como carácter de la esquizofrenia, sino como principio del esquizoanálisis. El mayor obstáculo para el psicoanálisis, la imposibilidad de establecer asociaciones, es por el contrario la condición del esquizoanálisis —es decir, el signo de que por fin hemos llegado a elementos que entran en un conjunto funcional del inconsciente como máquina deseante. No es sorprendente que el método llamado de libre asociación nos lleve constantemente a Edipo; está hecho para eso. Pues, en vez de manifestar una espontaneidad, supone una aplicación, una proyección que hace corresponder un conjunto cualquiera de partida con un conjunto artificial o memorial de llegada, determinado de antemano y simbólicamente como edípico. En verdad, todavía no hemos hecho nada mientras no hayamos logrado elementos que no son asociables, o mientras no hayamos captado los elementos bajo una forma en la que ya no son asociables. Serge Leclaire da un paso decisivo cuando presenta un problema que, dice, «todo nos lleve a no considerar de frente... se trata, en suma, de concebir un sistema cuyos elementos están ligados entre sí precisamente por la ausencia de todo lazo, y entiendo por ello todo lazo natural, lógico o significativo», «un conjunto de puras singularidades» [9]. Sin embargo, preocupado por permanecer en los límites estrictos del psicoanálisis, da hacia atrás el paso que acababa de dar hacia adelante: presenta el conjunto desligado como una ficción, sus manifestaciones como epifanías que deben inscribirse en un nuevo

8. Trost, *Vision dans le cristal* (ed. de l'Oubli), *Visible et invisible* (Arcanes), *Librement mécanique* (Minotaure). Gherasim Luca, Le *vampire passif* (ed. de l'Oubli).

9. Serge Leclaire, «La réalité du désir», en *Sexualité humaine,* Aubier.

conjunto reesctructurado, aunque sea por la unidad del falo como *significante* de la ausencia. No obstante, esa era la emergencia de la máquina deseante, eso por lo que se distingue de las ligazones psíquicas del aparato edípico y de las ligazones mecánicas o estructurales de las máquinas sociales y técnicas: un conjunto de piezas realmente distintas que funcionan juntas *en tanto que realmente distintas* (ligadas por la ausencia de lazo). Semejantes aproximaciones de las máquinas deseantes no nos las proporcionan los objetos surrealistas, epifanías teatrales o gadgets edípicos, que no funcionan más que introduciendo en ellos asociaciones — en efecto, el surrealismo fue una vasta empresa de edipización de los movimientos precedentes. Pero las encontraremos más bien en algunas máquinas dadaistas, en los dibujos de Julius Goldberg o, en la actualidad, en las máquinas de Tinguely: ¿cómo obtener un conjunto funcional rompiendo todas las asociaciones? (¿Qué significa «ligado por la ausencia de lazo»?)

El arte de la distinción real en Tinguely se obtiene por una especie de desenganche como procedimiento de la recurrencia. Una máquina pone en juego varias estructuras simultáneas que atraviesa; la primera estructura comporta al menos un elemento que no es funcional con respecto a ella, pero que lo es tan sólo en la segunda. Este juego, que Tinguely presenta como esencialmente alegre, asegura el proceso de desterritorialización de la máquina y la posición del mecánico como parte más desterritorializada. La abuela que pedalea en el auto bajo la mirada maravillada del niño —niño no edípico cuyo propio ojo forma parte de la máquina— no hace avanzar el vehículo, pero acciona al pedalear la segunda estructura que corta madera. Otros procedimientos de recurrencia pueden intervenir o añadirse, como el envolvimiento de las partes en una multiplicidad (así por ejemplo, la máquina-ciudad, ciudad en la que todas las casas están en una casa, o la máquina-casa de Buster Keaton en la que todas las habitaciones están en una habitación). O también la recurrencia puede ser realizada en una serie que relaciona de un modo esencial a la máquina con los restos y residuos, sea porque destruye sistemáticamente su propio objeto como los Rotozaza de Tinguely, sea porque capta las intensidades o energías perdidas como el proyecto de Transformador de Duchamp, sea porque se compone de restos como el Junk Art de Stankiewicz o el Merz y la máquina-casa de Schwitters, sea, por último, porque se destruye o se sabotea a sí misma y porque «su construcción y el comienzo de su destrucción son indiscernibles»: en todos estos casos (a los que habría que añadir la droga como máquina deseante, la máquina junkie) aparece una pulsión de muerte propiamente maquínica que se opone a la muerte regresiva edípica, a la eutanasia psicoanalítica. En verdad, todas estas máquinas deseantes son profundamente desedipizantes.

Además, son relaciones aleatorias que aseguran esta ligazón sin lazo de los elementos realmente distintos en tanto que tales o de sus estructuras autónomas, según un vector que va del desorden mecánico al menos probable y que se llamará «vector loco». Aquí vemos la importancia de las teorías de Vendryes que permiten definir las máquinas deseantes por la presencia de semejantes relaciones aleatorias en la misma máquina y como si produjesen movimientos brownoides del tipo paseo o draga[10]. Es precisamente por la realización de relaciones aleatorias que los dibujos de Goldberg aseguran a su vez la funcionalidad de los elementos realmente distintos, con el mismo gozo que en Tinguely, risa-esquizo: se trata de sustituir un circuito memorial simple, o un circuito social, por un conjunto que funciona como máquina deseante sobre vector loco (en el primer ejemplo, *«Para no olvidarse de que debe llevar una carta a su mujer»,* la máquina deseante atraviesa y programa las tres estructuras automatizadas del deporte, la jardinería y la jaula para pájaros; en el segundo ejemplo, *Simple Reducing Machine,* el esfuerzo del batelero del Volga, la descompresión del vientre del millonario que está comiendo, la caída del boxeador en el ring y el salto del conejo están programados por el platillo en tanto que define lo menos probable o la simultaneidad del punto de partida y de llegada).

Todas estas máquinas son máquinas reales. Hocquenghem está en lo cierto cuando dice: «Allí donde el deseo actúa ya no hay lugar para lo imaginario» ni para lo simbólico. Todas estas máquinas ya están ahí, no cesamos de producirlas, de fabricarlas, de hacerlas funcionar, pues son deseo, deseo tal cual es — aunque se precisen artistas para asegurar su presentación autónoma. Las máquinas deseantes no están en nuestra imaginación, *están en las mismas máquinas sociales y técnicas.* Nuestra relación con las máquinas no es una relación de invención ni de imitación, no somos ni los padres cerebrales ni los hijos disciplinados de la máquina. Es una relación de poblamiento: poblamos las máquinas sociales técnicas con máquinas deseantes y no podemos hacerlo de otro modo. Debemos decir a la vez: las máquinas sociales técnicas no son más que conglomerados de máquinas deseantes en condiciones molares históricamente determinadas; las máquinas deseantes son máquinas sociales y técnicas devueltas a sus condiciones moleculares determinantes. Merz de Schiwitters es la última sílaba de Komerz. En vano nos preguntaremos sobre la utilidad o la no utilidad, la posibilidad o la imposibilidad de estas máquinas deseantes. La imposibilidad (y aún rara vez), la inutilidad (y aún rara vez), sólo aparecen en

10. Sobre lo aleatorio, el «vector loco» y sus aplicaciones políticas, cf. los libros de Vendryes, *Vie et probalité* (Albin Michel), *La probalité en histoire (id.) y Déter- minisme et autonomie* (Armand Colin) (tr. cast. Ed. Grijalbo, 1969). Sobre una «máquina de draga», del tipo brownoide, Guy Hocquenghem, *Le désir homosexuel* (ed. Universitaires).

la presentación artística autónoma. No veis que son posibles puesto que están, de cualquier modo están ahí, y nosotros funcionamos con ellas. Son eminentemente útiles, puesto que constituyen en ambos sentidos la relación entre la máquina y el hombre, la *comunicación* entre ambos. En el mismo momento que dices «es imposible», no ves que tú la haces posible, al ser tú mismo una de esas piezas, justamente la pieza que creías que faltaba para que ya funcionase, el dancer-danger. Discutes su posibilidad o utilidad, pero tú ya estás en la máquina, formas parte de ella, has metido en ella el dedo, el ojo, el ano o el hígado (versión actual de «Vous êtes embarqués...»).

Podríamos creer que la diferencia entre las máquinas sociales técnicas y las máquinas deseantes es, en primer lugar, una cuestión de tamaño, o de adaptación, siendo las máquinas deseantes pequeñas máquinas, o, grandes máquinas, adaptadas a pequeños grupos. No es en absoluto un problema de gadget. La tendencia tecnológica actual, que sustituye la primacía termodinámica por una cierta primacía de la información, viene acompañada de una reducción del tamaño de las máquinas. En un texto también pleno de alegría, Ivan Illich muestra que las grandes máquinas implican relaciones de producción de tipo capitalista o despótico, e implican la dependencia, la explotación, la impotencia de los hombres reducidos al estado de consumidores o de sirvientes. *La propiedad colectiva de los medios de producción* no cambia para nada este estado de cosas y tan sólo alimenta a una organización despótica estalinista. Además, Illich le opone *el derecho de cada uno a utilizar los medios de producción,* en una «sociedad convivial», es decir, deseante y no edípica. Lo que quiere decir: la utilización más extensiva por el mayor número de gente, la multiplicación de pequeñas máquinas y la adaptación de las grandes máquinas a pequeñas unidades, la venta exclusiva de elementos maquínicos que deben ser reunidos por los mismos usuarios-productores, la destrucción de la especialización del saber y del monopolio profesional. Es evidente que cosas tan diferentes como el monopolio o la especialización de la mayoría de los conocimientos médicos, la complicación del motor de automóvil, el gigantismo de las máquinas no responden a ninguna necesidad tecnológica, sino tan sólo a imperativos económicos y políticos que se proponen concentrar poder y control en las manos de una clase dominante. No se sueña con un retorno a la naturaleza cuando se señala la inutilidad maquínica radical de los coches en las ciudades, su carácter arcaico a pesar de los gadgets de su presentación, y la modernidad posible de la bicicleta, en nuestras ciudades tanto como en la guerra de Vietnam. Ni siquiera es en nombre de máquinas relativamente simples y pequeñas que debe hacerse la «revolución convivial» deseante, sino en nombre de la misma

innovación maquínica que las sociedades capitalistas o comunistas reprimen con todas sus fuerzas en función del poder económico y político[11].

Uno de los artistas más grandes de máquinas deseantes, Buster Keaton, supo plantear el problema de una adaptación de máquina de masas a fines individuales, de pareja o de pequeño grupo, en *El Crucero del Navigator,* donde los dos protagonistas «deben enfrentarse a un equipo de menaje utilizado generalmente por varios centenares de personas (el pañol es un bosque de palancas, motones e hilos)»[12]. Cierto es que los temas de la reducción o de la adaptación de las máquinas no son suficientes por sí mismos y que valen para algo más, como lo demuestra la reivindicación para todos de utilizarlas y controlarlas. Pues la verdadera diferencia entre las máquinas sociales técnicas y las máquinas deseantes no radica, evidentemente, en el tamaño, ni siquiera en los fines, sino en el régimen que decide el tamaño y los fines. *Son las mismas máquinas, pero no es el mismo régimen.* No hay que oponer al régimen actual, que pliega la tecnología a una economía y a una política de opresión, un régimen en el que la tecnología se supondría liberada y liberadora. La tecnología supone máquinas sociales y máquinas deseantes, unas en otras, y por sí misma no tiene ningún poder para decidir cuál será la instancia maquinizante, deseo u opresión del deseo. Cada vez que la tecnología pretende actuar por sí misma toma un cariz fascista, como en la tecno-estructura, ya que no sólo implica catexis económicas y políticas, sino también libidinales, completamente dirigidas hacia la opresión de deseo. La distinción de los dos regímenes, como el del anti-deseo y el del deseo, no se reduce a la distinción entre colectividad e individuo, sino a dos tipos de organización de masas, donde individuo y colectivo no entran en la misma relación. Entre ambos hay la misma diferencia que entre lo macrofísico y lo microfísico — teniendo en cuenta que la instancia microfísica no es el electrón-máquina, sino el deseo maquinizante molecular, del mismo modo que la instancia macrofísica no es el objeto técnico molar, sino la estructura social molarizante anti-deseante, anti-productiva, que actualmente condiciona el uso, el control y la posesión de los objetos técnicos. En el régimen actual de nuestras sociedades, la máquina deseante sólo es soportada en tanto que perversa, es decir, en el margen del uso serio de las máquinas, y como beneficio secundario inconfesable de los usuarios, de los productores o anti-productores (goce sexual del juez al juzgar, del burócrata

11. Ivan Illich, «Re-tooling Society», *Nouvel Observateur,* 11 de setiembre de 1972 (sobre lo grande y lo pequeño en la máquina, cf. Gilbert Simondon, *Du rnode d'existetice des objects techniques,* Aubier, págs. 132-133).

12. David Robinson, «Buster Keaton», *Revue du cinema* (este libro contiene un estudio de las máquinas de Keaton).

al acariciar sus dossiers...). Pero el régimen de la máquina deseante no es una perversión generalizada, es más bien lo contrario, una esquizofrenia general y productiva, por fin feliz. Pues de la máquina deseante debemos decir lo que dice Tinguely: *a truly joyous machine, by joyous I mean free.*

3. *Máquina y cuerpo lleno: las catexis de la máquina.*

Nada más oscuro, cuando uno se interesa detalladamente, que las tesis de Marx sobre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. A grandes rasgos se comprende: de las herramientas a las máquinas, los medios humanos de producción implican relaciones sociales de producción que, no obstante, les son exteriores y de los que tan sólo son el índice. Pero, ¿qué significa «índice»? ¿Por qué haber proyectado una línea evolutiva abstracta que se considera que representa la relación aislada del hombre y la Naturaleza, en la que se capta a la máquina a partir de la herramienta y la herramienta en función del organismo y de sus necesidades? Entonces es forzoso que las relaciones sociales parezcan exteriores a la herramienta o a la máquina y les impongan desde fuera otro esquema biológico rompiendo la línea evolutiva según organizaciones sociales heterogéneas[13] (es principalmente este juego entre fuerzas productivas y relaciones de producción el que explica la extraña idea de que la burguesía en un momento dado fue revolucionaria). Nosotros creemos, al contrario, que la máquina debe ser pensada inmediatamente con respecto a un cuerpo social y no con respecto a un organismo biológico humano. Si es de este modo, no podemos considerar a la máquina como un nuevo segmento que sucede al de la herramienta, en una línea que tendría su punto de partida en el hombre abstracto. Pues el hombre y la herramienta *ya son* piezas de máquina en el cuerpo lleno de una sociedad considerada. La máquina es, en primer lugar, una máquina social constituida por un cuerpo lleno como instancia maquinizante y por los hombres *y* las herramientas que están maquinadas en tanto que distribuidas sobre este cuerpo. Hay, por ejemplo, un cuerpo lleno de la estepa que maquina hombre-caballo-arco, un cuerpo lleno de la ciudad griega que máquina hombres y armas, un cuerpo lleno de la fábrica que máquina a los hombres y las máquinas... De dos definiciones de la fábrica dadas por Ure, y citadas por Marx, la primera remite las máquinas a los hombres que las vigilan, la segunda remite las máquinas *y* los hombres, «órganos mecánicos *e*

13. Sobre este otro esquema biológico basado en los tipos de organización, cf. Postface, 2.ª ed. del Capital (Pléiade I, págs. 557-558).

intelectuales», a la fábrica como cuerpo lleno que los maquina. Ahora bien, la segunda definición es la literal y concreta.

No es por metáfora ni por extensión que los lugares, los equipos colectivos, los medios de comunicación, los cuerpos sociales, son considerados como máquinas o piezas de máquinas. Al contrario, es por restricción y por derivación que la máquina sólo va a designar una realidad técnica, pero justamente en las condiciones de un cuerpo lleno muy particular, el cuerpo del Capital-dinero, en tanto que da a la herramienta la forma del capital fijo, es decir, distribuye las herramientas en un representante mecánico autónomo, y da al hombre la forma del capital variable, es decir, distribuye los hombres en un representante abstracto del trabajo en general. Ajuste de cuerpos llenos pertenecientes a una misma serie: el del capital, el de la fábrica, el del mecanismo... (O bien el de la ciudad griega, el de la falange, el del escudo para dos puños.) No debemos preguntar cómo la máquina técnica sucede a las simples herramientas, sino cómo la máquina social, y qué máquina social, en lugar de contentarse con maquinar hombres y herramientas, vuelve posible y necesaria a la vez la emergencia de máquinas técnicas. (Antes del capitalismo había muchas máquinas técnicas, pero el filo maquínico no pasaba por ellas, precisamente porque se contentaba de manera esencial con maquinar hombres y herramientas. Del mismo modo, en toda formación social hay herramientas que no están maquinadas, porque el filo no pasa por ellas, y que lo están o lo estarán en otras formaciones: por ejemplo, las armas hoplitas.)

La máquina comprendida de este modo se define como máquina deseante: el conjunto de un cuerpo lleno que maquina y de los hombres y herramientas sobre él maquinados. De ello se desprenden varias consecuencias que tan sólo podemos indicar en calidad de programa.

En primer lugar, las máquinas deseantes son las mismas que las máquinas sociales y técnicas, pero son como su inconsciente: manifiestan y movilizan, en efecto, las catexis libidinales (catexis de deseo) que «corresponden» a las catexis conscientes o preconscientes (catexis de interés) de la economía, de la política y de la técnica de un campo social determinado. Corresponder no significa parecerse: se trata de otra distribución, de otro «mapa», que ya no concierne a los intereses constituidos en una sociedad, ni al reparto de lo posible y lo imposible, de las coacciones y las libertades, todo lo que constituye las *razones* de una sociedad. Pero, bajo esas razones, hay las formas insólitas de un deseo que carga los flujos como tales y sus cortes, que no cesa de reproducir los factores aleatorios, las figuras menos probables y los encuentros entre series independientes en la base de esta sociedad, y que desprenden un amor «por sí

mismo», amor del capital por sí mismo, amor de la burocracia por sí misma, amor de la represión por sí misma, y todo tipo de extrañas cosas como «¿Qué desea un capitalista en el fondo?» y «¿Cómo es posible que los hombres deseen la represión no sólo para los otros, sino para sí mismos?», etc.

En segundo lugar, que las máquinas deseantes sean como el límite interior de las máquinas sociales técnicas, lo comprendemos mejor si consideramos que el cuerpo lleno de una sociedad, la instancia maquinizante, nunca está dado como tal, sino que siempre debe ser inferido a partir de los términos y de las relaciones puestas en juego en esta sociedad. El cuerpo lleno del capital como cuerpo que echa brotes, Dinero que produce Dinero, nunca está dado por sí mismo. Implica un pasaje al límite, donde los términos se reducen a sus formas simples absolutamente solidificadas, y las relaciones, reemplazadas «positivamente» por una ausencia de vínculo. Por ejemplo, para la máquina deseante capitalista, el encuentro entre el capital y la fuerza de trabajo, el capital como riqueza desterritorializada y la fuerza de trabajo como trabajador desterritorializado, dos series independientes o formas simples cuyo encuentro aleatorio no cesa de ser reproducido en el capitalismo. ¿Cómo la ausencia de lazo o vínculo puede ser positiva? Volvemos a encontrarnos con la cuestión de Leclaire que enuncia la paradoja del deseo: ¿cómo algunos elementos pueden estar ligados precisamente por la ausencia de lazo? En cierta manera podemos decir que el *cartesianismo,* con Spinoza o Leibniz, no ha cesado de responder a esta cuestión. Es la teoría de la distinción real, en tanto que implica una lógica específica. Los elementos últimos o las formas simples pertenecen al mismo ser o a la misma substancia porque son realmente distintos y enteramente independientes unos de otros. Es en este sentido que un cuerpo lleno substancial no funciona del todo como un organismo. Y la máquina deseante es precisamente eso: una multiplicidad de elementos distintos o de formas simples *ligadas sobre* el cuerpo lleno de una sociedad, precisamente en tanto que están «sobre» ese cuerpo o en tanto que son realmente distintos. La máquina deseante como paso al límite: inferencia del cuerpo lleno, liberación de las formas simples, asignación de las ausencias de lazo: el método del *Capital* de Marx va en esta dirección, pero los presupuestos dialécticos le impiden llegar al deseo como participante de la infraestructura.

En tercer lugar, las relaciones de producción que permanecen en el exterior de la máquina técnica son, por el contrario, interiores a la máquina deseante. No es que sea cierto en calidad de relaciones, sino en calidad de piezas de la máquina, de las que unas son elementos de producción y las otras

elementos de antíproducción[14]. J.-J. Lebel cita imágenes del film de Genet que forman una máquina deseante de la prisión: dos detenidos en células contiguas, uno de los cuales sopla humo en la boca del otro, por un canuto que pasa por un pequeño agujero del muro, mientras que un vigilante se masturba a la vez que mira. El vigilante es a la vez elemento de antiproducción y pieza mirona de la máquina: el deseo pasa por todas las piezas. Lo cual quiere decir que las máquinas deseantes no están pacificadas: hay en ellas dominaciones y servidumbres, elementos mortíferos, piezas sádicas y piezas masoquistas yuxtapuestas. Precisamente en la máquina deseante, esas piezas o elementos adquieren como todas las otras sus dimensiones propiamente sexuales. No es que la sexualidad, como querría el psicoanálisis, disponga de un código edípico que vendría a doblar las formaciones sociales, o incluso a presidir su génesis y su organización mentales (dinero y analidad, fascismo y sadismo, etc.). No hay simbolismo sexual y la sexualidad no designa otra «economía», otra «política», sino el inconsciente libidinal de la economía política en tanto que tal. La libido, energía de la máquina deseante, carga como sexual toda diferencia social, de clase, de raza, etc., ya para garantizar en el inconsciente el muro de la diferencia sexual ya, al contrario, para reventar este muro, abolirlo en el sexo no-humano. En su violencia misma, la máquina deseante es una prueba de todo el campo social por el deseo, prueba que tanto puede llevar al triunfo del deseo como a la opresión de deseo. La prueba consiste en lo siguiente: dada una máquina deseante, ¿cómo convierte en una de sus piezas a una relación de producción o a una diferencia social y cuál es la posición de esa pieza? ¿El vientre del millonario en el dibujo de Goldberg, el vigilante que se masturba en la imagen de Genet? El jefe secuestrado, ¿no es una pieza de máquina deseante-fábrica, una forma de responder a la prueba?

En cuarto lugar, si la sexualidad como energía del inconsciente es la catexis del campo social por las máquinas deseantes, ocurre que la actitud frente a las máquinas en general no expresa en modo alguno una simple ideología, sino la posición del deseo en función de los cortes y de los flujos que atraviesan este campo. Por esa razón, el tema de la máquina tiene un contenido tan fuertemente, tan abiertamente sexual. Alrededor de la primera guerra mundial se enfrentaron las cuatro grandes actitudes con respecto a la máquina: la gran exaltación molar del futurismo italiano que cuenta con la máquina para desarrollar las fuerzas productivas nacionales y producir un hombre nuevo

14. «Cada ruptura producida por la intrusión de un fenómeno de máquina se hallará junto a lo que se denominará un sistema de antiproducción, modo representativo específico de la estructura... La antíproducción será entre otras cosas lo que ha sido colocado bajo el registro de las relaciones de producción.»

nacional, sin poner en cuestión las relaciones de producción; la del futurismo y constructivismo rusos que piensan la máquina en función de nuevas relaciones de producción definidas por su apropiación colectiva (la máquina-torre de Tatlin o la de Moholy-Nagy, que expresan la famosa organización de partido como centralismo democrático, modelo en espiral con cima, correa de transmisión, base; las relaciones de producción continúan siendo exteriores a la máquina que funciona como «índice»); la maquinaria molecular dadaísta que por su propia cuenta efectúa una inversión como revolución de deseo, ya que somete las relaciones de producción a la prueba de las piezas de la máquina deseante y libera de ésta un gozoso movimiento de desterritorialización más allá de todas las territorialidades de nación y de partido; por último, un antimaquinismo humanista que quiere salvar el deseo imaginario o simbólico, volverlo contra la máquina, libre para volcarlo sobre un aparato edípico (el surrealismo contra el dadaísmo, o bien Chaplin contra el dadaísta Keaton)[15].

Precisamente porque no se trata de ideología, sino de una maquinación que pone en juego todo un inconsciente de período y de grupo, el lazo o vínculo de estas actitudes con el campo social y político es complejo, aunque no sea indeterminado. El futurismo italiano enuncia claramente las condiciones y las formas de organización de una máquina deseante fascista, con todos los equívocos de una «izquierda» nacionalista y guerrera. Los futuristas rusos intentan deslizar sus elementos anarquistas en una máquina de partido que los aplasta. La política no es el fuerte de los dadaístas. El humanismo efectúa un retiro de catexis de las máquinas deseantes, aunque éstas continúan funcionando en él. Sin embargo, alrededor de estas actitudes se ha planteado el propio problema del deseo, de la posición de deseo, es decir, de la relación de inmanencia respectiva entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales técnicas, entre esos dos polos extremos donde el deseo carga formaciones paranoicas fascistas o, al contrario, flujos revolucionarios esquizoides. La paradoja del deseo radica en que siempre sea preciso un análisis tan largo, todo un análisis del inconsciente, para desenredar los polos y desgajar las pruebas revolucionarias de grupo para máquinas deseantes.

15. Sobre el papel de las máquinas en el futurismo y en el dadaísmo, cf. Noémi Blumenkraz, *L'esthétique de la machine* (Société d'esthétique), «La Spirale» *(Revue d'esthétique,* 1971).

INDICE DE NOMBRES

INDICE

CAPITULO II: PSICOANALISIS Y FAMILIARISMO
LA SAGRADA FAMILIA

CAPITULO III: SALVAJES, BARBAROS, CIVILIZADOS

CAPITULO IV: INTRODUCCION AL ESQUIZOANALISIS